Giulia Sissa

El placer y el mal

Filosofía de la droga



P E N Í N S U L A



Emmanuel Robert-Espalieu

Giulia Sissa (Mantua, 1954)
es investigadora en el Centre National de la Recherche Scientifique (París) y profesora en la Universidad Johns Hopkins (Baltimore). Ha escrito los libros *Le corps virginal: Le virginité féminine en Grèce* (1987), *Madre materia: Biologia e sociologia della donna antica* (1983), en colaboración con S. Campese y P. Manuli, y *La vie quotidienne des dieux grecs* (1989), en colaboración con M. Detienne.

HISTORIA, CIENCIA, SOCIEDAD

290

GIULIA SISSA

EL PLACER Y EL MAL

FILOSOFÍA DE LA DROGA

TRADUCCIÓN DE MARÍA DEL MAR DURÓ

Ediciones Península

Barcelona

La edición original francesa de esta obra fue publicada en 1997
por Éditions Odile Jacob (París), con el título
Le plaisir et le mal: Philosophie de la drogue.

Obra publicada con la ayuda del Ministerio francés
de Cultura - Centro Nacional del Libro.

Diseño de la cubierta:
Albert i Jordi Romero.

Primera edición: enero del 2000.

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: correu@grup62.com
INTERNET: http://www.peninsulaedi.com

Fotocompuesto en Víctor Igual s.l., Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.
Impreso en Romanyà/Valls s.a., Plaça Verdaguer 1, 08786-Capellades.
DEPÓSITO LEGAL: B. 40.048-1999.
ISBN: 84-8307-239-4.

El placer y el mal – Giulia Sissa
Referencia: 2351

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

LOS QUITAPESARES

Todos estamos en la misma situación. No sólo los dandis de pacotilla en que nos hemos convertido últimamente, desde la apertura de los grandes almacenes y el invento de los escaparates,[1] sino todos nosotros, seres humanos perpetuamente deseadores. Voraces, ávidos, impacientes, ansiamos cuando menos la tranquilidad, a ser posible la felicidad y, desde luego, el bienestar. Las cosas nos deslumbran por su capacidad de satisfacernos. Y por eso las anhelamos: mirarlas, tocarlas, probarlas, olerlas, oírlas... poseerlas.

Adquirir significa incluir en el radio de acción de nuestros sentidos ya sea flores, libros o cristal de Venecia—como en la vanidad flamenca del siglo XVII—, ya Jaguars, trajes de chaqueta, vinos de Burdeos—en nuestras sociedades llamadas «de consumo». El cuerpo nos hace sentir nuestros bienes (y nuestros males).

El mundo industrial ha multiplicado la cantidad y la variedad de las mercancías y, sin embargo, la filosofía contemporánea nos ha enseñado a desconfiar de ellas. Menosprecio por la técnica, sospecha de la publicidad, condena del valor de cambio tras el que se oculta la explotación: nostalgia de un universo donde la naturaleza pueda proveernos de todo, donde nadie amenace nuestras apetencias ni se deba trabajar por cuenta ajena. ¿Por qué tanto resentimiento por la democratización del lujo? ¿Por qué la plenitud del *homo aestheticus* debe verse como el imperio del vacío?

Porque, en la tradición occidental, el pensamiento no ha dejado de luchar contra la sensación—contra la estética precisamente, del griego *aisthèsis*—, o sea, contra la experiencia sensual de los objetos sensibles y la experiencia sentimental del deseo, del sufrimiento y del placer. Desde los griegos, la reflexión intelectual ha

1. La disponibilidad visual y táctil de la mercancía, que se ofrece al deseo de posesión, ocupa un lugar destacado en la historia de las pasiones. Véase al respecto Remo Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, Speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milán: Feltrinelli, 1992^3, pp. 12-14.

pretendido demostrar, con su simple actividad, la naturaleza irrisoria o ilusoria del mundo percibido y sentido. Todas las sensaciones son falsas, afirma la tradición platónica; las percepciones son verdaderas, pero las pasiones son errores de juicio, corrigen los estoicos; todo acto perceptivo no es más que un engaño, opinan los escépticos. El siglo abunda en tentaciones y bienes deleitosos, pero su goce nos vuelve adúlteros a ojos de Dios, decretan los Padres de la Iglesia. El materialismo debería haber exaltado los sentidos y las cosas; pero, en cambio, nos ha alertado contra nuestros sentimientos pequeñoburgueses y, lo que es peor, contra nuestras ansias de lujo.

La filosofía occidental ha sido fundamentalmente ascética, si bien nos ha reiterado una lección de alcance antropológico: el ser humano desea. Siente deseos, y estos deseos tienen una causa, una causa sensible. El cuerpo está continuamente implicado en las percepciones—actuales, mnemotécnicas o fantasmagóricas de los objetos deseables—, en la vivencia del goce. Esta lección me parece más importante y más auténtica que las genealogías de corto alcance que debemos a las ciencias sociales. Una sensibilidad escéptica domina el ejercicio contemporáneo de los saberes sobre el hombre y la sociedad. Delimitar un contexto, histórico y cultural, en el que pueda circunscribirse un fenómeno, y hacer de manera que sea lo más específico posible tiene visos de legitimidad y parece siempre innovador. Sin embargo, aquello que se pensó una vez, puede servirnos para seguir pensando.

Todos estamos, pues, en la misma situación: deseamos. El hecho de que la filosofía nos ayude a pronunciar este «todos», dado que no ha dejado de darle vueltas al tema, es una posibilidad que merece la pena aprovechar para comprender, por ejemplo, un hecho social que define nuestro presente: el consumo de drogas.

Defino la toxicomanía como una práctica que acciona realmente la fuerza de un deseo vuelto insaciable y progresivamente devorador, hasta el punto de que la satisfacción siempre provisional —clave de un placer plural, cambiante y renovable—se convierte en este caso en tolerancia y dependencia, por la fijación a unos productos que resultan imprescindibles para no sufrir demasiado. En suma, la toxicomanía hace posible una teoría del deseo. Una teoría que no haría de la ansiedad el genio maligno de las vidas felices, sino un ogro intratable; no el resorte impagable que imprime rit-

mo a la felicidad, sino un agujero negro donde el goce resulta indiscernible del más agudo pesar. Indiscutiblemente, la droga es la manifestación paradigmática de la fuerza de un deseo, pero una manifestación tan extrema, que la ansiedad no tiene ya nada que ver con una vitalidad alegre y se convierte, por el contrario, en un estado físico y psíquico atroz. Gradualmente, el deseo no encuentra ya en la droga un principio motor, sino más bien una exacerbación tan despótica que se agarra a ella sin que pueda interesarse por ninguna otra cosa. En lugar de aportar voluptuosidad, la siguiente dosis evita hundirse en el sufrimiento. En ese momento, la carencia se vive en forma de un dolor insoportable y no obstante irresistible. El placer, pues, sufre una transformación; es cesación del pesar, no dolor, placer negativo.

El yonqui podría hablar con algunos filósofos modernos de esta teoría que la droga parece imponer por la fuerza de sus efectos. ¿No es acaso una dialéctica del amo y del esclavo (Hegel) químicamente codificada? ¿No puede considerarse la dependencia como una propensión, una inclinación, una caída, una modificación total de la preocupación* que se describe por medio del campo semántico de la pendiente: *Hang*, en alemán, y de ahí *hangen*, estar colgado y *anhangen*, depender (Heidegger)? Las metáforas de algunos drogadictos cuando escriben y se justifican nos dan la pista de una teoría de la presencia, del poder y del tiempo. Pero todavía hay más: una larga historia muestra que la teoría del deseo, de la que el toxicómano es un testimonio vivo cada vez que aumenta sus dosis convencido de que nunca le dan la suficiente, ha tenido una auténtica existencia filosófica. No al margen de la tradición occidental y culta, sino en sus inicios, en Grecia.

La filosofía antigua sitúa en el centro de la reflexión ética la afirmación de que la naturaleza del deseo es insaciable. Es tanto el deseo (de sexo, de bebida, de comida y de dinero), que darle satisfacción supone ser engullido, entregarse a un tirano sin comedimiento. La atracción por cualquier objeto sensible está destinada por natura-

* «Preocupación» traduce el término francés *souci*, en alemán *Sorge*. Referido a Heidegger, este vocablo suele traducirse en castellano como 'tener cura de', 'ocuparse o cuidarse de', 'interesarse por'. Hemos optado por el sentido general de «preocupación» porque se adapta mejor a la utilización laxa que hace de él la autora a lo largo de todo el texto, pero no debe olvidarse el sentido preciso del concepto heideggeriano, tal y como aparecerá más adelante. (*N. de la t.*)

leza a permanecer insatisfecha. Yendo tras una sensación de plenitud, tratamos de acumular, almacenar, ingerir. Nos convertimos en «inversores»,* coleccionistas, *gourmets*, seductores. No obstante, seguimos vacíos. Nunca estamos contentos, debido a nuestra incapacidad para *contener*. No estamos satisfechos porque, por mucho que incorporemos, nunca es suficiente. El vacío no es un estado estable, contrario a lo lleno, que la plenitud curaría; hay vacío a medida que se llena. El deseo se desarrolla en este movimiento de fluctuación tan vano como incansable, continuamente reiniciado y sin razón alguna para detenerse, dado que la parte deseadora de nuestra alma tiene el fondo roto. Mediante un lenguaje plástico, Platón la representa como una tinaja agujereada, un chorlito real (ave que come y defeca al mismo tiempo), un bovino hambriento, una fiera híbrida, un caballo indomable, en suma, en forma de recipientes o animales imposibles de llenar porque están, literalmente, «desfondados».

Con un lenguaje no menos concreto y visual, las palabras de la toxicomanía proponen algunas asociaciones de ideas que expresan esta misma mirada. Pincharse con heroína, en italiano, se dice *bucarsi*, 'agujerearse'. Para sentirse «hinchado como una vaca», el drogadicto se raja la piel. En ella, se introduce, se precipita una materia fluida que ocasiona goce. El cuerpo se vuelve abismal, lo que etimológicamente significa 'sin fondo', es decir 'desfondado'. El deseo se transforma en urgencia, en apremio incontrolable. En francés, ser alcohólico se dice *boire comme un trou* (beber como un agujero, es decir sin límite). También en este caso, el placer transforma el cuerpo en una abertura, en un corredor para un líquido en movimiento. Relleno y vaciado son una misma corriente. Agujerearse, embeberse, desfondarse. Explotar los orificios naturales y practicarse otros nuevos, conectados directamente con los vasos sanguíneos, para verter en ellos substancias que colman de bienestar. Esta felicidad que puede comprarse y guardarse en el bolsillo; estos éxtasis portátiles que Thomas de Quincey nos explicaba no hace tanto, ¿harán que nos sintamos llenos? Los toxicómanos di-

* En francés *investisseurs*. Dado que el concepto de *investissement* es central en la teoría psicoanalítica, para designar la aplicación de una energía psicológica en una actividad o en un objeto, y que la traducción castellana del término no resulta clara ('catetización'), destacaremos entre comillas este sentido económico cada vez que aparezca el vocablo, a fin de evitar su posible confusión con el otro sentido de 'invertir', como alteración en el orden de alguna cosa. (*N. de la t.*)

cen que no. Y aunque no hablan en griego ático, lo dicen con imágenes platónicas, con una retórica que hace posible la comunicación de la experiencia. «El momento de la droga», «el reloj de arena de la droga», «los días enhebrados en la aguja de una jeringuilla», «el mono aferrado al cuello», «las células sedientas» (William Burroughs): estas palabras, que describen un cuerpo en el que el tiempo desaparece entre un fluido de productos, nos aproximan enormemente a la metafísica antigua del deseo.

El refuerzo de la inquietud derivado de la ansiedad, cuya versión moderna aparentemente singular corresponde a los fenómenos de dependencia, se ha considerado como la verdad de todo deseo, del deseo humano en general. Por anacrónica que pueda parecer, la experiencia de la droga habría dado a Platón y a la filosofía antigua una confirmación espectacular de su teoría del deseo. Un mismo lenguaje y una misma combinación de metáforas, donde el abismo, la dependencia, la repetición, la negatividad y el infinito se yuxtaponen, manifiestan su pertinencia tanto respecto a la filosofía que describe el alma como una vasija rota que el apetito no deja de llenar hasta el borde, como respecto al yonqui, que nunca cesa de rellenar su cuerpo.

La connivencia entre la filosofía del placer negativo y la práctica de la adicción invita a considerar la toxicomanía desde una perspectiva amplia, profunda, transcultural. Thomas de Quincey, uno de los grandes consumidores de opio y sutil conocedor de los Antiguos, lo reconoció solemnemente desde su primera ingestión de láudano. «¡Qué resurrección interior del espíritu desde el trasfondo de sus abismos! [...] Disponía de una panacea—*phármakon nepénthes*—para todos los males humanos: tenía de pronto el secreto de la felicidad sobre el que los filósofos habían discutido durante siglos».[2] Esa cosa disponible, manejable, barata—la materia del opio—era para él nada menos que el bienestar condensado, la felicidad líquida, la paz comestible. «Hete aquí que la felicidad podía comprarse por dos céntimos y guardarse en el bolsillo del chaleco; disponer de éxtasis portátiles en botellas de una pinta y expedir en galones la tranquilidad de espíritu por diligencia».[3] Qué hallazgo, qué coincidencia, de hecho, entre una búsqueda insaciable—aque-

2. Thomas de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium anglais* (1822), trad. fr. Pierre Leyris, París: Gallimard, 1990, p. 93. [Hay trad. cast. de Luis Loayza: *Confesiones de un inglés comedor de opio*, Madrid: Alianza, 1996.] 3. *Ibid.*

lla de los filósofos de un placer que el deseo vuelve inaccesible—y el descubrimiento instantáneo de este sueño cumplido a través de una substancia que basta con llevarse a la boca y verterla por la garganta. La felicidad no es ya un estado imponderable, una sensación fugaz, un problema filosófico controvertido, sino el efecto de esta causa: beber láudano. La felicidad es el propio láudano, el opio es la felicidad.

Lo sepa o no, según su nivel cultural, el consumidor de droga da una respuesta práctica al problema humano del bienestar. Por esta razón, debe ser comprendido. Comprendido como un acto mal calculado, pero igual de tentador para todos cuantos están en el mundo: anular las preocupaciones, negociar con la insuficiencia, la contrariedad, el sufrimiento. De hecho, todos estamos en la misma situación. Nosotros, los hijos de la Preocupación, las criaturas de *Cura*: ¿Cómo resistirnos al remedio que materializa la tranquilidad de espíritu? El placer narcótico resulta fascinante porque es doblemente negativo: además de la cesación del dolor físico, actúa como sedante para el malestar existencial. Cualquier droga es paradójicamente anestésica. Incluso los euforizantes.

Años después de interrumpir el consumo de cocaína, Freud escribía con una serenidad sorprendente que el principal recurso contra el malestar de la civilización—un malestar que el animal político no puede evitar viva donde viva—es el uso de los «quitapesares», una expresión muy interesante para denominar a las drogas. Él había experimentado empíricamente la euforia, la tranquilidad, la energía y el poder antálgico de la cocaína. Además, había leído y meditado sobre el *Fausto* de Goethe, ese drama del deseo que acaba con el triunfo sarcástico de *Sorge*, la Preocupación en persona, el inquilino imposible de desalojar de cualquier habitáculo humano. Hacer pedazos la preocupación es el primer remedio, el más evidente, directo y rápido. ¿Para qué clase de afección? Para la vida civilizada, es decir, para la existencia del ser hablante, originariamente social. Al apuntar con tanta precisión contra el blanco de la enfermedad llamada «hombre», Freud incluye el recurso a los antálgicos en una perspectiva existencial. Como médico, piensa en las posibles aplicaciones anestésicas de la cocaína en cirugía. Pero prueba en sí mismo un producto que le parece extraordinariamente valioso para curarlo todo, todas las insignificancias de la vida cotidiana. Conseguir un estado de ánimo uniforme, siempre positivo,

sentirse bien, comportarse con despreocupación en las reuniones, estar cómodo manteniendo una conversación en francés, trabajar sin descanso... La cocaína introduce una suerte de facilidad en el núcleo de la vida activa. Redondea los ángulos, engrasa el mecanismo de los gestos, reduce por así decir la «fricción» con las vicisitudes de la existencia. La energía se transforma en indolencia.

Como todos los que empiezan a tomar opiáceos, al igual que Thomas de Quincey y los autores cuyas biografías descubriremos, Freud advirtió en un principio del efecto beneficioso de la cocaína. Pero, una vez privado de ella, admitirá que la trampa de las drogas reside en su poder de producir una voluptuosidad instantánea y sin condiciones. En el corazón mismo de la teoría psicoanalítica, asignará un lugar fundamental a la oposición entre el principio de placer y el principio de realidad.

El placer es el principio fundamental de la vida psíquica. Para el psicoanalista, como para Aristóteles, se trata del móvil más potente de la acción humana. Pero, para cualquier niño voraz, impaciente por disfrutar, crecer significa aprender a diferir el goce desplazándolo hacia objetos compatibles con el mundo, con los demás y con la autoconservación. El cálculo de los riesgos permite apreciar el interés de un placer segundo, aún incontrolado, que habrá de conquistar a cambio de un cierto esfuerzo. El placer inmediato, despreocupado, no negociado de la infancia (y de las drogas, esos indispensables y, en cierto modo, infantiles quitapesares), se trueca por los dividendos de la renuncia.

En la época en que experimentaba y estudiaba la euforia de la cocaína, Freud teorizó la estructura anestésica del goce. Nunca—o casi nunca—abandonó este modelo. Sin embargo, la creciente importancia del principio de realidad corre pareja en su teoría con la consciencia de que las drogas provocan una voluptuosidad que aísla del mundo. La lección filosófica del psicoanálisis reside, para nosotros, en esto: nuestro sistema nervioso tiene tal predisposición a gozar de la inercia y la despreocupación que, de secundarla, no se interesa ya por nada más. Pero ese desentenderse de las cosas y las personas se muda en necesidad absoluta, en interés dominante por un solo objeto: el producto que se suponía dispensador de toda preocupación. Por el contrario, si damos un rodeo paciente y difícil por la realidad, nos acostumbramos a controlar nuestros placeres. Y con esta paciencia, con este esfuerzo, logramos gozar. Las

drogas son demasiado perfectamente eficaces para nuestra tendencia al placer. No estamos hechos para todo el goce de que somos capaces.

William Burroughs escribirá que la morfina le enseñó lo que es el placer, a saber el alivio de un pesar, algo negativo. Y más aún: que placer negativo y deseo insaciable se combinan. Voluptuosidad y anestesia van aparejadas en un movimiento interminable. La ética platónica se basa en un vacío cuyo atractivo puede destrozar una existencia: la insaciabilidad de los apetitos. Los incautos se alegran de su sed y de su hambre, que llaman «placer», sin reparar en que nunca dejan de desear, siempre en busca de un estado de no sufrimiento. También en este caso, deseo insaciable y placer negativo coinciden. En el psicoanálisis freudiano, el goce es el alivio de la excitación incómoda en que consiste todo afecto. Sin embargo, si su satisfacción específica se busca en el mundo, los deseos no son necesariamente insaciables. Tan sólo en la neurosis, el sueño y la intoxicación, las pulsiones se vuelven insistentes e indestructibles. Al igual que Epicuro, Freud mantiene la estructura negativa del placer, pero toda su teoría de los movimientos pulsionales se basa en la posibilidad de una descarga normal y eficaz de la energía psíquica. Fue Jacques Lacan quien recondujo el psicoanálisis al nihilismo platónico y postuló un deseo constantemente vivo porque se mantiene insatisfecho. La atracción y la repulsión entre estos dos enunciados—el placer es negativo/el deseo es insaciable—permite esbozar una historia del goce entre la filosofía, el psicoanálisis y la neurofarmacología.

CAPÍTULO PRIMERO

EL TIEMPO DE LA DROGA

LA DROGA GANA POR DEFECTO

La importancia de la temporalidad—percepción de la experiencia en términos de tiempo modificable, conciencia de un tiempo propio del deseo que va determinando la vida—aparece como el armazón narrativo fundamental de las autobiografías de los consumidores de drogas. Contar la historia de un hábito, de una regularidad que se hace paulatinamente repetitiva significa, en primer lugar, buscar esos momentos de discontinuidad en que el ritmo adquiere otra cadencia, cuando los días empiezan a estructurarse en función de una sola preocupación, cuando la alternancia entre periodos con droga y periodos sin droga resulta incontrolable, cuando el placer se vuelve analgésico. Y, si miramos retrospectivamente: ¿Cómo empezó todo?

El psicoanálisis tiende a teorizar un destino que, en el caso del drogadicto, se perfila en la infancia a partir del deseo materno.[1] Entre los psicoanalistas lacanianos, tan bien provistos para abordar la problemática de la carencia, algunos han intentado reflexionar acerca del recurso a los tóxicos. El drogadicto sería al principio —por esa razón se «rellena», se «agujerea»—un sujeto que con respecto al deseo no soporta la carencia, en su versión débil.[2] La plenitud que procura el producto—tranquilidad, ataraxia o euforia—sirve así de parapeto al malestar frente a la obligación de vivir. Decir sí a la heroína, a la cocaína, al *crack* es abandonarse a algo que estabiliza. Uno se cuelga, se fija, se deja llevar. Eso llena la existencia, pero vacía el cuerpo. Le transforma a uno en un agujero. Y

1. Fernando Gébérovich, *Une douleur irrésistible. Sur la toxicomanie et la pulsion de mort*, París: Inter Éditions, 1984, pp. 98-100.

2. E. Véra Ocampo, *L'envers de la toxicomanie. Un idéal d'independance*, París: Denoël, 1989, pp. 82, 123-134; Sylvie Le Porlichet, *Toxicomanies et psychanalyse. Les narcoses du désir*, París: PUF, 1987; Christiane Balasc, *Désir de rien: De l'anorexie à la boulimie*, París: Aubier, 1990, pp. 17-39.

aparece la carencia en su versión dura. Ya no hay deseo, ese lujo de poder pasarse sin lo que no se tiene y de anhelarlo alegremente; ahora es pura necesidad, intratable, intransigente.

Los relatos autobiográficos de los toxicómanos insisten obstinadamente en el carácter contingente del primer contacto, del primer encuentro. Es como si, la primera vez, no hubiera habido ninguna razón, ni siquiera atracción, causadas por el propio objeto, y menos aún una intención firme proyectada hacia una finalidad. En un principio, se ofrece la posibilidad, se presenta la ocasión, alguien lo sugiere. No es más que una coincidencia, cuando no un contratiempo; una circunstancia imprevista, o mera casualidad. El tiempo de la adicción empieza por un descuido: se cae en la droga, se deja uno llevar, se tropieza con ella. Llega por un no-deseo.

Para Thomas de Quincey, el primer encuentro con el opio sucedió un día que sufría de neuralgia facial—un dolor que había empezado con la interrupción accidental de sus duchas diarias de agua fría—y que le hizo precipitarse a ciegas a la calle. «Más para huir de mi tormento, si es que eso era posible, que con ningún objetivo definido».[3] Y en ese momento, en ese espacio indeterminado y ese tiempo desorientado, por puro azar, se encontró con un amigo, un compañero de universidad no identificado. Este personaje sin nombre, hallado fortuitamente, le recomienda—por qué no—probar con el opio. Después de esto, tras haber descubierto los poderes de la «droga celestial», De Quincey reflexionará sobre los más ínfimos detalles y sobre las circunstancias de esta revelación como si una fatalidad le hubiera conducido a ella. El «farmacéutico sublunar» que le vendió ese primer sorbo de láudano debió de haber sido enviado a la tierra con una misión especial, destinada a él personalmente.[4] Pero, aun cuando el farmacéutico fuera un mensajero del cielo, él sólo entró en el paraíso de los «placeres celestiales» por casualidad.

«A menudo uno se pregunta por qué se convierte en un drogadicto»—proseguirá William Burroughs, un siglo más tarde. «La respuesta es que, en general, no tienes intención de serlo. No te despiertas una mañana y decides ser un drogadicto».[5] No, no to-

3. Thomas de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium*, *op. cit.*, 1990, p. 91.
4. *Ibid.*, p. 92. 5. William Burroughs, *Junky* (1953), trad. fr., París: Bourgois, 1991, p. 15. [Hay trad. cast. de Martín Lendínez y Francesc Roca: *Yonqui*, Barcelona: Anagrama, 1997.]

mas una decisión al despertarte. «Una mañana te despiertas enfermo».[6] Y ya está: ya eres, has pasado a ser, sin quererlo ni proponértelo, un drogadicto. Una existencia ha cobrado forma insensiblemente, en la más pura contingencia. Has permitido que se estableciera un contacto y la cotidianidad, automáticamente, ha hecho el resto. Un buen día ocurre, te transformas en otra cosa: en un yonqui, literalmente un 'desecho'. «Te conviertes en un drogadicto—insiste Burroughs—porque no tienes otras motivaciones más fuertes en ningún sentido. La droga gana por defecto. La probé por curiosidad, me pinchaba sin más, cuando tenía. Y me encontré enganchado».[7] Interesado a su vez por la opinión de los demás, Burroughs se jacta de saber que, para la mayoría, la experiencia es análoga. Nadie recuerda haber tenido una intención precisa. Drogarse llega por asociación de ideas.

Como para Christiane F. El inicio es claramente tan poco voluntario como una violación. En la periferia berlinesa de los años setenta, esta muchacha de doce años pretende únicamente integrarse en un grupo de adolescentes, fascinada por esos casi adultos. Y un buen día sabe que ya no puede dejar de fumar hachís, de la misma forma que se deja magrear porque es «el precio de su admisión».[8] Poco después, en una noche de concierto, «impulsada por su inconsciente»,[9] se sentirá «madura» para pasar a la heroína.[10] Contrariamente a William Burroughs y a Thomas de Quincey, Christiane habla de la droga como de una «decisión»,[11] pero de una decisión impuesta al cabo del tiempo, por la familiaridad adquirida con las drogas «blandas». Bienestar apetecible que invita a la repetición y a la variación, domesticando y banalizando la propia idea de cualquier extrañeza inquietante. La «decisión» maduró y se adueñó de ella con la progresión tranquilizadora del hábito y la frecuencia cotidiana que vuelven los tóxicos paulatinamente asiduos.[12]

6. *Ibid.*, p. 16. 7. *Ibid.*, p. 20. 8. Christiane F., *Moi Christiane F., droguée, prostituée* (1978), trad. fr., París: Gallimard, 1981, pp. 56-57.

9. *Ibid.*, p. 96. 10. *Ibid.*, p. 99. 11. *Ibid.*

12. El paso de lo fortuito a lo cotidiano aparece, resumido, en los recuerdos de Joël (E. Véra Ocampo, *L'envers de la toxicomanie*, *op. cit.*, p. 59): «Lo cierto es que aquel día, en un liceo... otra institución más..., ese día en que me ofrecieron una solución, porque esto empezó con una solución de nepaleses o de paquistaníes, ya no lo sé... un chisme sólido... lo aspiré hondo y rápidamente, en seguida... impregnó mi

EL PERIODO ROSA

Al inicio contingente sigue un periodo de felicidad y de búsqueda insistente del placer. Una búsqueda recompensada generosa y positivamente. El descubrimiento de la euforia, de la relajación, de una plenitud vital inagotable conduce de modo natural a transformar el encuentro en una cita. Y lo que se encuentra, puntualmente, sin demora, responde totalmente a las expectativas. Los miembros muy pesados y sumamente ligeros, un delicioso cansancio, la evaporación de todas las preocupaciones: «Nunca me sentí tan en forma», recuerda Christiane,[13] cuando habla de aquellas semanas de bienestar sin decepciones. Burroughs también sintió esa «onda relajante» expandirse por todo el cuerpo, esa confortable impresión de estar sumergido en agua caliente salada, y se abandonó despreocupadamente.[14]

La felicidad es pues posible, y el placer positivo. La revelación de una posibilidad semejante, que se ignoraba fuera tan manejable y estuviera al alcance de la mano, resulta deslumbradora. La percepción de que la morfina, la heroína, el opio no son sólo remedios específicos para tratar una dolencia singular, sino anestésicos tan generosos que liberan del malestar propio y crean, además de la supresión del dolor, un estado general de feliz despreocupación provoca entusiasmo. Este efecto, percibido como un suplemento de plenitud, como un regalo inesperado, imprevisto e inestimable, fascina al mismo tiempo por su intensidad y por la facilidad con que puede provocarse. Todo drogadicto es al principio un experimentador de la química de la felicidad.

«Una hora después de haber absorbido la tintura de opio, en la

13. Christiane F., *Moi Christiane F.*, *op. cit.*, pp. 99-100.
14. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, pp. 25-26.

---

vida... me instaló de inmediato... lo consiguió esa especie de ... de sensación de reposo inmediato». Donald Goines, *L'Accro*, trad. fr. Pierre Furlam, París: Gallimard, 1995, p. 22: mientras Terry esnifa esporádicamente, «las pequeñas dosis de heroína que tomaba para acompañarlo no tenían importancia. Se valoraba demasiado para dejarse atrapar. De hecho, sólo consumía porque a Teddy le gustaba que ella viajara con él. Pero, si no, ella no quería». El camello, no obstante, iba haciendo sus cálculos: «Bastaba con que lo tomara así, ocasionalmente. Una mañana, se despertaría en estado de ansiedad» (p. 25).

cantidad prescrita por el farmacéutico, el dolor había desaparecido por completo. Pero este beneficio, que le había parecido enorme al principio, no era nada comparado con los nuevos placeres que le fueron simultáneamente revelados. ¡Qué elevación del espíritu! ¡Qué universo interior! ¿Era eso la panacea, el *phármakon nepénthes* para todos los dolores humanos?». En la paráfrasis que hace de ella Baudelaire, la narración de Thomas de Quincey[15] habla de la alegría, la sorpresa, la exaltación del filósofo que encuentra por casualidad lo que todos buscamos desde siempre: la fuente de la felicidad. Y la poción ofrecida por Helena acude con naturalidad al espíritu del descubridor. Su hallazgo realiza un sueño tan antiguo como familiar, tan elemental como sabio. El sueño filosófico por excelencia. «¡El gran secreto de la felicidad, sobre el que los filósofos habían discutido durante siglos, por fin se había descubierto! ¡La felicidad se podía comprar por un penique y llevarse en un bolsillo del chaleco; el éxtasis podía encerrarse en una botella, y la paz de espíritu expedirse por diligencia!».[16]

Para Thomas de Quincey, que es efectivamente un filósofo y que conoce especialmente bien la filosofía griega, el opio aparece como esa cosa material, concreta, increíblemente poco molesta y que responde en definitiva a la demanda humana más intensamente requerida y difícil de satisfacer: la búsqueda de esa inalcanzable *eudaimonía* sobre cuya posibilidad no dejó de interrogarse el pensamiento antiguo. Y el frasco de láudano cae en manos, precisamente, de alguien con una larga trayectoria en la experiencia personal del dolor y una familiaridad con la teorización de su fatalidad. Tan barata, tan a mano, tan ligera de llevar: ¡he aquí una felicidad de bolsillo, unos «éxtasis portátiles»! Esta facilidad, que acaba con el sentimiento de que la felicidad sería inalcanzable o fugaz, es directamente proporcional a la riqueza de las sensaciones, al beneficio de la alegría, al aumento de las facultades. «El opiómano siente plenamente que la parte depurada de su ser y sus acciones morales gozan de la máxima flexibilidad y, ante todo, que su inteligencia adquiere una lucidez reconfortante y clara».[17] El opio estimula las energías y la salud intelectuales. No es un estupefacien-

15. Charles Baudelaire, *Un mangeur d'opium*, en *Oeuvres complètes*, París: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1975, I, p. 465.

16. *Ibid.*, p. 465. 17. *Ibid.*, p. 466.

te en el sentido en que pueda volver estúpido, adormilado, aturdido. Es literalmente sorprendente.

Más aún: esa tintura de un grana oscuro, tan parecido al color del rubí como el néctar homérico, se presenta como un don de los dioses, digno de un dios y divinizador. Se habla de ella como de la ambrosía,[18] un alimento que—De Quincey, sin duda, lo sabía—libraba a los habitantes del Olimpo de la carencia, de todas las imperfecciones, y les hacía gozar de una vitalidad inagotable. Las delicias del opio son divinas.[19] Proporcionan horas y horas de bienestar sin fin, de un placer «crónico».[20]

Existe, pues, un tiempo más o menos largo durante el cual las drogas duras procuran la dulzura de la vida. Algunas semanas en el caso de Christiane, unos meses para William Burroughs, ocho buenos años para Thomas de Quincey. Una duración limitada, por tanto, pero lo bastante prolongada para dar la impresión de que una existencia así, tan plena, tan desbordante, tan rica, es empíricamente posible. Basta con controlar las dosis—y qué novato no confía, con toda su buena fe, en su capacidad de controlarse—para organizar la repetición regular del placer positivo. Todo este bienestar que se ofrece como un valor añadido a la vida diaria puede hacerse ir y venir a voluntad. Se tiene bajo control. Mientras que el inicio ha sido involuntario, el mantenimiento del hábito incipiente se reivindica como una elección controlada.

DEL PLACER POSITIVO AL PLACER NEGATIVO

La manejabilidad permite, precisamente, la transición al tiempo siguiente, aquel del placer negativo. Las autobiografías a que nos hemos referido reconocen ese empleo tan cómodo y al alcance de la mano, esa simplicidad de la acción que, repetida, se convierte en normal y, en definitiva, automática. Y luego la certeza, con buena fe, desde luego, de que uno puede parar cuando lo desee, porque cada dosis se quiere por unas buenas razones contingentes y no por intoxicación. El novato cae en la trampa de su impresión de control. Un control cuya única prueba decisiva—interrumpir un uso

18. Thomas de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium anglais*, *op. cit.*, p. 92. 19. *Ibid.*, p. 39. 20. *Ibid.*, p. 96.

que se vuelve regular—siempre se aplaza al futuro, mientras que, solapadamente, se estructura una nueva cotidianidad con la reiteración de un presente agradable. «¿Por qué he de parar hoy, cuando ahora me resulta tan agradable y puedo parar mañana?», se pregunta uno. En la pregunta hay menos pereza de lo que parece, porque depende a su vez de otra: «¿Por qué dejar para mañana la felicidad que puedo sentir hoy? ¿Por qué esperar, retrasarla, posponerla? ¿Por qué habría de perder mi tiempo buscando la felicidad cuando puedo conseguirla tan fácilmente y de inmediato?». Son estas mismas preguntas las que urgían a Séneca a dedicarse a la filosofía. La impaciencia por ser feliz, una vez se sabe cómo lograrlo, se experimenta como una manifestación de voluntad y de pragmatismo.

Al igual que todos los que tratan de explicar cómo suceden las cosas, Christiane hace una larga descripción de ese periodo limitado de tiempo durante el cual se es feliz. La calma, la sensación de estar «maravillosamente *cool* en la vida»,[21] una armonía desconocida con el mundo, porque se siente «reconciliada con la gente y con las cosas». Se figura que seguirá siendo «una drogadicta de fin de semana».[22] «Uno siempre cree eso cuando empieza, aunque no haya conocido a ningún drogadicto sólo de fin de semana». Convencida de que puede esperar, y porque está segura de esta convicción, Christiane toma su segunda dosis antes de lo previsto.[23] Así, de fin de semana en fin de semana, la heroína se instala en su vida cotidiana. Porque «siempre» hay problemas: los problemas habituales del colegio, la relación con su madre, la propia rutina. Y cuando se esnifa, «los problemas desaparecen». La periodicidad controlada responde exactamente a la dificultad trivial de la vida ordinaria. Pero ahí precisamente se oculta la trampa. Porque en cuanto el ritmo se hace regular, sea cual sea su cadencia, se está ya en una no-discontinuidad tanto más perversa cuanto que pasa desapercibida, gracias al tiempo muerto—aparentemente muerto—entre una dosis y otra. Efectivamente, si el mal afecta todo el tiempo, la aplicación del remedio no puede ser episódica. ¿Por qué privarse ocasionalmente del alivio que se sabe posible en todo momento? Un buen día, Christiane se da cuenta de que, desde hace algún tiempo, «con una esnifada no tiene para

21. Christiane F., *Moi Christiane F.*, *op. cit.*, p. 100.
22. *Ibid.*, p. 107. 23. *Ibid.*, p. 106.

toda la semana».[24] Y esta forma de constatar personalmente el fenómeno de la tolerancia—el hecho de que la misma dosis produce un efecto cada vez menos intenso—demuestra exactamente que el poder de la heroína se experimenta como una alteración de orden temporal. Una determinada cantidad de substancia ocupa y luego deja de ocupar una determinada cantidad de tiempo. Así es como el sujeto siente en su vida lo que ocurre en sus células nerviosas y descubre luego que los intervalos de una toma a otra no son pausas. No son días «sin» que se alternan con los días «con», sino periodos en que la droga sigue su curso y permanece activa en él con más generosidad, sin dejar de hacerle feliz. De una cierta forma, pues, es algo continuo desde el inicio, aunque la escasa frecuencia lo oculte. Cuando Christiane podía permitirse esperar una semana, era porque los efectos de una *esnifada* duraban ese mismo tiempo. Si duran menos tiempo, espera menos. Cuando el poder de una dosis disminuye, se aumenta la frecuencia. No se incrementa simplemente la cantidad de substancia, sino que uno se adapta a su duración decreciente, sigue su *tempo* que, como sabemos, va *crescendo*.

En la experiencia de este deslizamiento, es importante comprender el punto de articulación entre tiempo y deseo, así como la complicidad implacable entre cotidianidad y química. A medida que adquiere el hábito, Christiane está convencida de que podría pasar de la droga y que decide positiva y puntualmente tomarla, cada vez que repite. Pero también sabe que la razón por la que se decide de nuevo es la «mierda» de su vida diaria. Así, la propia cotidianidad le lleva a comprometerse en un uso cotidiano. Christiane se da perfecta cuenta de que el placer alegre, nuevo, inesperado que sentía al principio se transforma progresivamente en un simple sosiego. Ahora, el placer no es ya algo añadido, para intensificar y aumentar un ánimo mediocre modificable, no sirve ya para mejorar el habitual. Después de pasar quince días sin droga, Christiane se da cuenta de que necesita esnifar de nuevo para que su vida sea simplemente vivible, para sentirse en el nivel cero del ansia de existir. Los quince días de abstinencia le han demostrado que no es dependiente porque no ha tenido una crisis de ansiedad; pero le prueban también que necesita de la heroína para no caer en un es-

24. *Ibid.*, p. 111.

tado de desapego total por la vida.[25] Descubre que su placer se ha vuelto negativo, que sirve para compensar un vacío y no para crear un bienestar suplementario. La alternancia entre días con y días sin droga es pues muy ambigua: un signo de que el deseo no se ha convertido en necesidad, es cierto, pero también una confirmación de que el placer, a partir de ahora, es necesario. Trampa de la cotidianidad, con su peculiar forma de ocultar las ataduras, pero asimismo poder innegable de la acción de los opiáceos en los receptores de las endorfinas. El esplendor del placer disminuye objetivamente con el tiempo. Se origina una desproporción. Cuanta más necesidad existencial se tiene de sentir placer—para evitar el sufrimiento—, menos eficaz se vuelve la molécula. Pero si la necesidad aumenta—en frecuencia y en urgencia—es porque esas moléculas funcionan así. Convierten en químicamente insaciables a los receptores.

La percepción definitiva de la modificación se produce la mañana en que Christiane, al igual que William Burroughs y todos los adictos a los opiáceos, se despierta enferma. En ese momento, resulta evidente que el producto ya no sirve para garantizar las funciones más elementales de la vida. Porque «tener ansiedad» significa que, sin la presencia de heroína en la sangre, nada está en su lugar, ya nada funciona. Percepciones extrañas, «raras», inquietantes. Un pinchazo y «todo vuelve al orden, los colores son de nuevo suaves, [la] boca recupera su estado normal».[26]

Christiane vuelve a dormirse. Ya se ha cumplido, pues, la metamorfosis del placer: ahora no se trata de sentirse en forma, de disfrutar de la alegría de vivir, de descubrir el entendimiento con la gente, de obtener mejores resultados en el colegio. A partir de este momento, se puede aspirar como máximo a «dormitar» y a no tener problemas con nadie.[27] La heroína ha pasado a serlo todo, ocupa todo el tiempo porque una discontinuidad provoca ahora una crisis; sustituye todos los posibles intereses, porque ya no atrae ninguna otra cosa. Pero sólo sirve para restablecer—y a base de dosis crecientes—una especie de mínimo existencial, una módica cantidad de salud. Lo que al principio gustaba, porque intensificaba la vida y el valor del mundo y de los demás, conduce ahora al egoísmo y a la indiferencia. La vida se reduce a casi nada, com-

25. *Ibid.*, p. 107. 26. *Ibid.*, p. 135. 27. *Ibid.*, pp. 144-145.

puesta de letargo y de otros estados que se definen negativamente: no temblar, no tener escalofríos, no verse agredida por los colores y, sobre todo, no sentirse totalmente vacía.[28] La droga ya no es opcional—un accesorio de lujo que uno escoge—, sino indispensable para que todo vuelva al orden: un sueño precario y una miseria vital virtualmente infinita. Christiane sabe que la experiencia de la ansiedad le ha revelado su propia aniquilación.[29] Y contra ese vacío y esa nada, una nueva inyección, un agujero más.

Conviene insistir en la negatividad que se infiltra en la experiencia de las drogas duras, porque es algo que sabe todo el mundo y que cualquier novato pretende desafiar: ese poder de transformar la búsqueda orgullosa de una voluptuosidad excepcional—como un orgasmo, mejor que un orgasmo—en la busca degradante de un ínfimo sosiego, de un «miserable milagro», como escribió Henri Michaux, de una frágil defensa contra la nada. A la osadía, la euforia, el orgullo de sentir una intensidad vital más fuerte que los demás, suceden en la caída la humillación, el envilecimiento, la pérdida de todo amor propio. Christiane habla asimismo de la pendiente,[30] de la prostitución, de los urinarios pudibundos, de los trapicheos sórdidos. Esta transformación provoca una inversión de perspectiva: lo cotidiano, antes insignificante, con su rutina sin atractivo, se convierte en un objetivo. La mediocridad burguesa, sombría, apacible, antes despreciada con arrogancia, resulta ahora llena de encanto.[31] ¡Uno se contenta ya con tan poco! La heroína que ayudaba a despegar, a ascender como una flecha por encima de una vida uniforme y mediocre, sólo sirve para mantener aparentemente una triste supervivencia. Uno se mantiene con torpeza a medio camino entre el abismo de la ansiedad y las cimas inalcanzables del paraíso perdido.

La misma estructura narrativa del recorrido reconstruido por Christiane se encuentra en muchos otros relatos.[32] David cuenta:

28. *Ibid.*, pp. 173, 201. 29. *Ibid.*, p. 136. 30. *Ibid.*, p. 107.

31. *Ibid.*, pp. 171, 175-176.

32. Donald Goines, *L'Accro*, *op. cit.*, p. 57: «No le interesaba la sensación de viajar; lo que quería era un remedio que le permitiera sentirse de nuevo normal. Más avanzado el día, trataría de conseguir el suficiente dinero para drogarse, pero de momento su única preocupación era librarse del sufrimiento». Y aún: «No se daba cuenta de que la heroína ya no le hacía viajar, salvo que tomara mucha cantidad. Lo único que sabía es que con el dopaje tenía la sensación de estar normal y eso

«Recuerdo que la probé [la heroína] un poco como un aprendiz de brujo, en un momento de depresión, cuando tenía diecisiete o dieciocho años. Aparte del placer de lo prohibido y de la agradable sensación de envilecerme, se introdujo como algo bastante anodino en la vida que llevaba entonces [...], de forma invisible, como si formara parte de los hechos y los gestos de mi adolescencia».[33] Esto es lo que caracteriza el «periodo rosa», como lo llama Christiane. Y después de una interrupción importante—que demuestra, por supuesto, que uno no está enganchado—«sucedió lo que tenía que suceder»: deliberadamente, «para soportar mejor el trabajo», David decide pincharse con regularidad.[34] Tres meses más tarde, el suplemento de felicidad, la «varita mágica», cedió el puesto a la necesidad de medio gramo al día, no para embellecer la rutina del trabajo cotidiano, sino «para estar presentable y mantener el control de [su] cuerpo».[35] Un objetivo mínimo; ni siquiera «estar más presentable» y «mejorar el control del cuerpo». Simplemente impedir el desastre, conservar un residuo: despojos de vida.

En el libro de Jacques Baudour, el relato de David defiende el punto de vista de los propios consumidores de heroína, para hacer comprender y aceptar una idea básica. El médico y sus pacientes afirman que hay que rendirse a la turbadora e incómoda evidencia de que no puede plantearse ninguna psicoterapia con fines desintoxicadores sin un mantenimiento temporal de la inyección. El pinchazo, es decir el uso de metadona inyectable, es indispensable mientras en las sesiones de terapia se analizan las causas del recurso a la droga. Sólo gracias a la jeringuilla, y para que se le provea regularmente, el *fixer*—aquel que se define como usuario, precisamente, de ese instrumento—acepta volver al médico los días fijados. Y el médico accede a prescribir con qué llenar metódicamente el «chute» (de metadona). La disciplina requerida para la psicoterapia es posible, pues, por la intoxicación y por el instrumento que debe llenarse y vaciarse en el cuerpo. Falta saber cuál es la posición del mé-

33. Jacques Baudour, *L'amour condamné. Esquisse d'une psychothérapie des toxicomanes*, Bruselas: Pierre Mardaga, 1985, pp. 11-15.

34. *Ibid.*, p. 13. 35. *Ibid.*.

era lo que buscaba desesperadamente. La droga sólo era la descarga temporal de esa ansia irresistible que le roía el cuerpo y el espíritu diariamente hasta que la satisfacía» (p. 105).

dico en este «paso a dos» que sigue el tempo de la droga. Porque, ¿quién dirige la danza? David se sirve de las palabras más crudas para explicar la pasión de meterse líquido en el cuerpo, la urgencia de pincharse y sentir cómo se expande el fluido. «Hay quien afirma que no te puedes enganchar a la jeringuilla, que es imposible. [...] Pero, sin embargo, yo que lo he vivido, comprendo que no se entienda. ¡Incluso a mí me cuesta entenderlo! Como me cuesta explicarlo, si no es a través de los hechos: me he inyectado personalmente diversas mezclas, entre otros compuestos agua del grifo, agua del depósito del váter, agua de cañería, vinagre, limón, ácido cítrico, talco, cafeína, vino tinto, ginebra...».[36] Con tal de que haya pinchazo, se aprieta el pistón con cualquier cosa dentro. «Muchos toxicómanos hacen lo mismo en Bruselas o en otros lugares».

EL RELOJ DE ARENA DE LA DROGA

A partir de un cierto día, en resumen, la droga se convierte en lo que ayuda a aguantar, a mantener el interés, súbitamente realzado, por la mediocridad. La reiteración periódica del relleno del cuerpo, regular, ritualizada, imprime sentido y ritmo a la existencia.

Pero la consciencia de la «lógica de la droga»—el hecho de que el placer ya no es más que liberación del dolor, conservación de una salud mínima, es decir, un remedio del que ya no se puede prescindir, por tanto un hábito—es manifiestamente reconocida. William Burroughs sabe mejor que nadie «la ecuación de la droga». A partir de esa memorable mañana en que se despierta uno enfermo, se sabe que la droga «lo toma todo y no aporta nada, a no ser un seguro contra los dolores de la abstinencia».[37] Ya no es una causa de goce, «ya no es un medio de disfrutar más de la vida»: es, literalmente, una forma de vida.[38] Una vida, por así decir, «hipercotidiana», que sirve para levantarse por la mañana, afeitarse, desayunar; en suma, para sobrevivir.[39] Sirve para mantenerse en pie sin sentir los dolores de la ansiedad y para conservar un aspecto humano.[40] ¿Tiene, pues,

36. *Ibid.* 37. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 158.
38. *Ibid.*, p. 17. 39. *Ibid.*, pp. 42, 127.
40. William Burroughs, *Le festin nu*, trad. fr. Éric Kahane, París: Gallimard, 1964, p. 2. [Hay trad. cast. de Martín Lendínez: *El almuerzo desnudo*, Barcelona: Anagrama, 1998.]

una función positiva, por modesta que sea? Sí y no, porque esos días, cuyo desarrollo la morfina mantiene pautado como una partitura, se dedican de hecho a la búsqueda de morfina.[41] El instrumento insustituible para vivir es al mismo tiempo el único objetivo de la existencia. Una vez se ha desayunado, gracias a la droga, el drogadicto se siente capaz de ir en busca de droga.

«La droga no es un "rollo súper". Para un drogadicto, el interés de la droga reside en que crea un hábito».[42] Y este hábito, es decir, el hecho de no poder prescindir de ella, se convierte en «el placer en sí mismo».[43] Un placer que consiste en «vivir bajo [la] ley» del producto. Burroughs habla con una acuidad conmovedora de la paradoja del placer negativo, del hecho de que se entienda y se viva como «placer» una experiencia que es, en sí misma, la recuperación incesante y frustrada de una carencia, de una insatisfacción. Y destaca con exactitud el aspecto cíclico, mecánico, eterno del reaprovisionamiento. El placer aparece, en definitiva, desenmascarado como deseo imperioso, doloroso y continuo. El ansia de droga es insaciable, cada vez más insaciable, según William Burroughs.[44] Nunca es suficiente porque las células del yonqui están sedientas, su sed es siempre y para siempre inagotable.[45] El cuerpo de un drogadicto se vacía a medida que se le abreva. ¿Como un chorlito real? Como un reloj de arena.[46]

La crudeza verbal del teórico de la *beat generation* nos acerca a la teorización platónica del deseo. Como en el *Filebo*, el *Gorgias* o *La República*, la acción de llenar pierde (para el filósofo) todo viso de éxito. Se revela como sistemáticamente frustrada por relación a sus propios fines, es decir, al restablecimiento de una plenitud. En realidad, se manifiesta como un circuito cerrado. No existe ya una sucesión entre ansiedad y satisfacción temporal. Pues la presencia de la substancia en la sangre, en vez de apaciguar y colmar, permite conservar el movimiento de la búsqueda. En lugar de satisfacer, mantiene el deseo. Y el drogadicto se engancha a ese deseo, a esa inquietud

41. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 44. 42. *Ibid.*, pp. 127-128. 43. *Ibid.*
44. William Burroughs, *Le festin nu*, *op. cit.*, pp. 5-6.
45. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 17: «Viví la privación atroz de la abstinencia y el placer del alivio, cuando las células sedientas de droga beben de la jeringuilla. Probablemente, todo placer resida en el alivio». El motivo de las células intoxicadas, alteradas a perpetuidad por el hábito, modificado, se repite a lo largo del libro: pp. 16, 44, 82, 94, 120, 149.
46. William Burroughs, *Le festin nu*, *op. cit.*, p. 50.

y a ese movimiento. Así, nos dice Burroughs, visto de cerca, uno no se engancha por drogarse, sino que se droga para engancharse.

El autor de *Junky* lleva hasta el límite su propia teoría: en su opinión, el único supuesto placer de la droga es la ansiedad. La necesidad es la verdad del placer; una forma de decir que la droga «no es un rollo súper», ciertamente, pero también la revelación brutal de que hay algo más que un beneficio secundario en el hecho de sentirse enfermo y dependiente. Se trata de una dependencia más que buscada: eso es lo que produce placer. Porque el enfebrecido afán del yonqui por conseguir la siguiente inyección es paradójicamente una agitación que estabiliza, que da un sentido a la vida, la orienta. La droga actúa como una ley, como una regla algebraica. Ni se puede escapar al placer negativo, ni al deseo de tener más, ni a los dolores de la privación. Así pues, todo queda en orden, no hay más que obedecer. El recorrido está totalmente trazado.

No es frecuente encontrar en la literatura psicoanalítica tanta lucidez sobre la metamorfosis de la voluptuosidad positiva en placer negativo y, sobre todo, en deseo insaciable. La toxicomanía sería más bien una huida ante el deseo, la negación de su naturaleza insatisfecha y la ilusión de que es posible encontrar los objetos adecuados. En un espléndido libro, sin embargo, Odile Lesourne atiende a los testimonios de sus pacientes, fumadores empedernidos. De sus palabras sobre la ausencia de placer en el tabaco, aunque «aporta un bienestar, porque es una necesidad que debe satisfacerse» y «sólo hay placer cuando uno sale del agua después de haber permanecido sumergido sin respirar»,[47] Lesourne infiere la misma conclusión que Burroughs. La dependencia se reduce a la prosecución de un placer negativo, prosecución necesariamente infinita en la que uno se entrega a una «neonecesidad», a un deseo nuevo e imperioso, que reaviva la omnipotencia infantil e imposibilita la saciedad.[48]

47. Odile Lesourne, *Le grand fumeur et sa passion*, París: PUF, 1984, p. 48: «En opinión de los fumadores, los cigarrillos "mecánicos" constituyen la causa y la manifestación del malestar de fumar continuamente», porque son con mucho los más numerosos, porque van asociados a un contexto desagradable y porque no se dominan, no se controlan. La mayor parte de cigarrillos no aporta, pues, placer alguno. Lo único que provocan es—si puede decirse así—algo negativo: el placer de no «estar sin», de no ansiar, un placer que se experimenta sobre todo al encenderlos».

48. *Ibid.*, pp. 60-61: «Así, cabe pensar que el gran fumador tiende a controlar

Como el filósofo del *Banquete*, el escritor de *Festín al desnudo* analiza el funcionamiento del deseo con una mirada pretendidamente decapante, lo contrario de lo que piensan los usuarios, cegados por la experiencia que los domina. Lo que él ve, un Calicles convertido en Sócrates, es precisamente el efecto de este deseo en el tiempo. La preocupación por la droga conduce a una modificación total de la existencia y a una forma duradera y coherente de relación con el mundo. Contrariamente al drogadicto, «convencido normalmente de que lleva una vida normal y de que la droga no es más que un accidente del recorrido»,[49] Burroughs sostiene que la substancia deseada se convierte en el principio regulador de la vida en general. Y, además, insiste en que se invierte todo el tiempo en la búsqueda de droga, una búsqueda tan deliberada como mecánica. «A medida que uno se intoxica, todo lo demás pierde importancia. La vida se reduce a poca cosa: el pinchazo, la espera del siguiente, el escondrijo, la receta, la jeringuilla y el cuentagotas».[50] Todo lo que uno hace, «aparte de drogarse», es mecánico.

La insaciabilidad del deseo de droga se afirma y se destaca como aquello que estructura la vida diaria. «El drogado vive en el tiempo de la droga»,[51] «en el momento de la droga».[52] No hay más que eso, es el único objeto de codicia, la única causa de deseo. Pero esta presencia exclusiva, omnipresente, se ofrece para ocultarse, en

49. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 43. 50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 114: «El drogadicto vive en el tiempo de la droga. Cuando se le priva de droga, el reloj se avería y se para. Todo cuanto puede hacer es colgarse y esperar a que vuelva el tiempo no-drogado. Un drogadicto en estado de ansiedad no puede escapar al tiempo externo ni hacer otra cosa sino esperar».

52. *Ibid.*, p. 126: «Los dolores ocasionados por la privación son lo contrario del placer obtenido de la droga. Necesitarla es el placer en sí. Los drogados viven en el tiempo de la droga y con un metabolismo regido por ella. Viven en el clima de la droga, que puede, según los casos, reconfortarlos o helarlos. El placer que se obtiene de la droga es vivir bajo su ley».

---

tanto el objeto externo como la necesidad misma: ¿no se trata acaso de proveerse de una neonecesidad, enraizada en el cuerpo como el hambre, pero de tal naturaleza que permanece enteramente bajo su control?... Podemos aventurar la hipótesis de que el exceso de tabaco procede de una resurgencia de un deseo de omnipotencia cuya ineficacia el fumador nunca habría aceptado. Esta voluntad de omnipotencia se manifestaría por la autogeneración de una necesidad procedente del cuerpo, indefinidamente satisfecha por un objeto multisimbólico fácil de obtener e indefinidamente renaciente».

un movimiento ininterrumpido. El tiempo de la droga es, pues, un tiempo que se escapa, que se evade, que se hunde como la propia substancia que pasa por los agujeros del cuerpo insaciable a través de la jeringuilla. «Los días se deslizan como enhebrados a mi jeringuilla al cabo de una larga hebra de sangre».[53] «Aprendí muchísimo con la droga. He visto la vida dosificada en las gotas de una solución de morfina.[54] La droga y el tiempo son una sola cosa: un único flujo, una única corriente que se sustrae a la presencia en un cuerpo-reloj de arena.[55] Precisamente a propósito de esta percepción tan precisa del hecho de que la droga es tiempo—tiempo que se evade y se pierde en un cuerpo sin fondo—, Burroughs articula su experiencia personal con una teoría general del deseo. La droga enseña hechos de un valor general, escribe. Permite comprender que «todo placer probablemente no sea más que alivio».[56] Platón no lo habría expresado mejor.

PULP FICTION

Las reflexiones técnicas sobre la toxicomanía tienden a dar explicaciones contingentes, relacionando el fenómeno con nuestro tiempo, nuestro entorno, la disfunción de nuestras sociedades. En una obra muy reciente, Alain Ehrenberg afirma que debe contextuali-

53. William Burroughs, *Le festin nu*, *op. cit.*, p. 78.

54. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 17.

55. William Burroughs, *Le festin nu*, *op. cit.*, p. 49: «Tiene consciencia del entorno, pero éste está desprovisto de toda implicación emotiva y, por tanto, de interés... Sin embargo, en cuanto el efecto de la droga disminuye por debajo del punto crítico, el organismo parece como inundado por el flujo de la privación... Si se define el placer por la descarga de una tensión, la droga calma de todo cuanto constituye el proceso de la vida, desconectando el centro motor de la libido y de la energía psíquica, es decir el hipotálamo».

56. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 17: «La droga es una ecuación celular que enseña a su manipulador algunos hechos con un valor general. Yo aprendí muchísimo de la droga. Vi la vida dosificada en unas gotas de solución de morfina. Viví la privación atroz de la abstinencia y el placer del alivio cuando las células sedientas de droga beben de la jeringuilla. Probablemente, todo placer no sea más que alivio. Aprendí el estoicismo celular que la droga enseña a su manipulador... Aprendí la ecuación de la droga. No es, como el alcohol o la hierba, un medio de gozar más de la vida, la droga no es un placer. Es un modo de vida».

zarse la droga en la valoración contemporánea de la sensación y del cuidado de uno mismo.[57] Lamentablemente, considero este género de historiografía de la subjetividad en apariencia explicativo pero muy poco fundamentado. No ha sido preciso esperar hasta el siglo XIX para ocuparnos de nosotros mismos. El cuidado de uno mismo es algo muy antiguo, mucho más que la filosofía helenística, como afirmaba Michel Foucault, quien puso de moda esta noción, para bien o para mal. Creo que existe un malentendido en cuanto al consumo de heroína, cocaína o incluso de anfetaminas entendido como un ejercicio de cuidado de uno mismo. Cierto que conviene servirse del concepto de preocupación para comprender la intoxicación, pero debe repararse en el hecho de que, precisamente, una vez se forma el hábito, el cuidado de uno mismo consiste, sobre todo, en ahorrarse preocupaciones. La incuria en el mantenimiento del cuerpo no tarda, por otra parte, en revelar la pérdida del amor propio. Cuando los demás dejan de importar, la imagen propia desaparece con ellos. El consumo de droga, dice Alain Ehrenberg, obedece a una búsqueda de la sensación pura. Y es muy cierto: la cultura musical y televisada, después de la revolución de los estilos de vida de los años sesenta, exalta la inmediatez, el *feeling*, las vibraciones de la presencia. Todos los defectos que la filosofía solía imputar a los sentidos se han trocado en virtudes. Pero, ¿qué cabe decir de esa búsqueda de sensaciones que se hace a través de narcóticos, es decir, de productos que insensibilizan?

El riesgo mayor de una reflexión sobre la droga es conformarse con lo que Sylvie Geismar-Wieviorka denomina «el pensamiento toxicómano».[58] Porque significa confundir el cuidado de uno mismo con la intolerancia ante las dificultades de la vida, la anestesia y la sensación, e incluir las interpretaciones que, con toda su buena fe, racionalizan el discurso de la necesidad. De la misma manera que la codependencia lleva a una madre o a un cónyuge a volverse objetivamente cómplice de una toxicomanía, por ternura, simpleza o incluso cinismo inconsciente, el discurso médico que exime al to-

57. Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, París: Calmann-Lévy, 1995. La reflexión sobre el uso de las drogas como preocupación por uno mismo se encuentra resumida en un texto de Pierre Pachet, «Coleridge, De Quincey, Baudelaire: la droga del individuo moderno», en A. Ehrenberg, *Individus, sous influence: Drogues, alcools, médicaments psycotropes*, París: Éditions Esprit, 1991, pp. 33-47.

58. Sylvie Geismar-Wieviorka, *Les toxicomanes*, París: Éditions du Seuil, 1995.

xicómano de toda responsabilidad en tanto que enfermo necesitado de tratamiento, como si su mal no fuera el remedio, admite la exigencia del «mono».

Los textos que hemos analizado nos salvan, paradójicamente, de esta desviación por dos razones. Con su brutalidad, el lenguaje de los toxicómanos habla y dice lo que representa la experiencia, más allá de toda conmiseración. La distancia de la escritura, que a menudo es posible en un periodo de sobriedad, da a la palabra un alcance retrospectivo, en el que la voluptuosidad del inicio se reconoce, se exalta y se comprende al mismo tiempo en su negatividad. Reconocer el placer inicial y comprender la estructura negativa que se manifiesta con el tiempo supone admitir y designar esa parte de deseo que ha contribuido a iniciar el hábito, antes de ocultarse tras la necesidad. Esto equivale, en consecuencia, a una interpretación del recuerdo que supera el determinismo. Están siempre, desde luego, las circunstancias, las tentaciones, o hasta las presiones. Pero se mantiene la contingencia del consentimiento. La elección del relato, en la reflexión sobre la droga consumida, manifiesta una doble intuición teórica. Es duración lo que evidencia la auténtica urdimbre; más que unas causas, todas ellas genéricas y externas, se trata de descifrar un acontecimiento y su destino.

Entre los expertos que trabajan en este terreno no es habitual hablar del placer de las drogas sin menospreciarlo. Claude Olievenstein así lo señala, y recuerda la importancia, por el contrario, de no ignorar el alivio real que las drogas aportan a sus consumidores. Sobre todo en la acción y en el diálogo con los toxicómanos, esta franqueza abre un espacio sin malentendidos. Permite ver con perspectiva la reivindicación de la necesidad, sin engañarse. «No puedo prescindir de las drogas». «*Ya* no puedes vivir sin ellas. Sabes que antes era distinto». Las campañas de prevención serían también mucho más efectivas si un pudor bienintencionado no ocultara ese punto crítico de la transformación del placer. Aludir tan sólo a la decadencia del cuerpo y de la vida supone dejar en la sombra aquello que tienta: la distensión, la euforia, el éxtasis. Para sus destinatarios, los mensajes que se limitan a anunciar el desenlace de la historia suenan falsos, intempestivos, en contradicción con lo que ellos saben del presente. Pues la cultura de la droga exalta el encantamiento narcótico. La palabra y la imagen disuasivas deberían representar dialécticamente el destino de lo que sucede entre

el sujeto y las moléculas. Deberían mostrar no el horror último, aislado de cuanto lo precede, sino la desaparición del goce, su metamorfosis. Entre la grisalla de un cartel didáctico norteamericano, que representa un huevo en un plato (el cerebro «cocido» por la droga) y el cuerpo danzarín, sensual, extasiado de Sharon Stone disfrutando de su cocaína en *Instinto básico*, el rostro totalmente desfigurado de Uma Thurman en *Pulp Fiction* provoca una sorpresa estremecedora. Debería proponerse como tema de reflexión el giro repentino que adquiere el placer cuando se convierte en necesidad.

LA VOLUPTUOSIDAD DE LA INDOLENCIA

La filosofía, y en general la cultura literaria, tienen algo que decirnos al respecto. Al margen de un lenguaje con giros insólitos y a menudo intraducibles, el pensamiento de Heidegger abre un horizonte antropológico donde el uso de las drogas puede ser realmente comprendido. El concepto de *Sorge*, 'preocupación' ('cuidado de, interés por'), engloba aquí todas las actitudes que, de la angustia a la solicitud, del odio a la ternura, de la cólera a la curiosidad, del compromiso a la indiferencia, del heroísmo a la cobardía, son propias del ser en el mundo. A través de sus modificaciones más diversas y aparentemente contradictorias, la preocupación es el centro de todo, la condición de posibilidad de nuestro actuar, decir, pensar... existir. De una u otra forma, positiva o negativamente, estamos siempre preocupados por alguna cosa, por alguien o por nosotros mismos. Si nos remontamos en la tradición ética, Heidegger rescató esta noción tan amplia, válida para el ser humano como tal, de los filósofos antiguos y del mito. De ahí procede esa imagen de la humanidad creada, modelada o penetrada por *Cura*, una imagen muy platónica.

En esta antropología, que circunscribe con mucha habilidad la condición humana, la dependencia (*an-hangen*) ocupa un lugar importante. El que está colgado (*hangen*) va siempre tras alguna cosa, perpetuamente retrasado con respecto a sí mismo. Pero podemos utilizar la noción de preocupación con mayor libertad. Los relatos sobre la toxicomanía nos invitan a describir el camino del drogadicto como una búsqueda de despreocupación.[59] «No existe

59. Reproduzco sólo algunas pinceladas de un motivo omnipresente: «Una vez

sufrimiento alguno en este mundo que la cocaína no pueda disipar», escribe un joven norteamericano enganchado al *crack*[60] parafraseando a Freud, quien entendía las drogas como «quitapesares». Pero la búsqueda de la indiferencia se convierte en una preocupación, primero esporádica, luego absorbente, dominante y, finalmente, totalitaria.[61] El propio producto monopoliza la vida

60. Ray Shell, *Crack. Journal d'un accro*, *op. cit.*, p. 174.

61. William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, p. 43: «A medida que uno se intoxica, todo lo demás deja de tener importancia. La vida se reduce a poca cosa: la inyección, la espera de la siguiente, el escondrijo, la receta, el cuentagotas».

sumergido, el resto te importa un comino»; «La droga cortocircuita el apetito sexual. Además, la necesidad de establecer relaciones también platónicas con el otro se debe a la misma razón, aunque cuando estoy colgado de la heroína o la morfina las personas no me interesan» (William Burroughs, *Junky*, *op. cit.*, pp. 103, 158). «El drogado puede permanecer frente a un muro siete u ocho horas seguidas. Es consciente de su entorno, pero éste está desprovisto de toda implicación emotiva y, por tanto, de interés... La droga calma de todo cuanto constituye el proceso de la vida, desconectando el centro motor de la libido...»; «El cuentagotas se estrella contra el abismo de su pierna, tan destrozada como un mapa de erosión del suelo. ¡Pero la desgraciada no se preocupa! Ni siquiera piensa en apartar los trozos de vidrio, y observa la horrible herida con la mirada fría e impersonal de un carnicero. No le preocupa ni la bomba atómica, ni las chinches del colchón, ni la proliferación del cáncer, ni la sociedad de crédito que acaba de expropiarle de su carne insolvente...» (William Burroughs, *Le festin nu*, *op. cit.*, pp. 49, 22). «Terry se sentía de viaje. Estaba como en una nebulosa, pero era consciente de cuanto la rodeaba. Al reparar en que Porky la espiaba, quiso recuperarse. Pero la droga era más fuerte, o en todo caso le volvía indiferente. "Me importa un comino", concluyó, sumergiéndose en la bruma y dejando caer su cabeza lentamente contra su pecho»; «Después de haberse inyectado parte de la droga y limpiado su material, Terry se tumbó en la cama. Sentía cómo iba actuando la heroína. Se relajó y contempló el techo mientras el calor le invadía el alma. Era como si partiera a la deriva en un mar espumoso. Al poco rato la espuma la envolvió en una bruma plácida y el ambiente sórdido de alrededor se transformó en ilusión. Su universo era ahora un mundo de sueños apacibles y grato a los sentidos; mientras durara la droga que tenía sobre la cómoda, viajaría por un tiempo infinito, sin límites, sin preocuparse del pasado ni del futuro» (Donald Goines, *L'Accro*, *op. cit.*, pp. 27, 173). «Me encantaba despegar, así abandonaba los problemas, las ofensas, las preocupaciones de la vida cotidiana, y con la cocaína el viaje era siempre súper»; «disfrutaba con esa vida sin preocupación, en compañía de mis amigos. Nos burlábamos de los incautos que se debatían por avivar el fuego de la pira de las vanidades, en aquellos años ochenta "yupizados" hasta la médula» (Ray Shell, *Crack. Journal d'un accro*, trad. fr., París: Albin Michel, 1995, pp. 174, 272). Indiferencia, insatisfacción, torpeza mental aparecen en Thomas de Quincey, lo mismo que en la autobiografía de Christiane F.

y tiende a sustituir cualquier otro interés. «Toda la vida en el brazo», concluye William Burroughs con su concisión habitual.[62] «Una ocupación a tiempo completo. Un trabajo infernal», añade Ray Shell, en un relato que, como los de Christiane F., Donald Goines y Thomas de Quincey, culmina con el abandono del trabajo y de los afectos.[63] A través de una metamorfosis desapercibida, la voluptuosidad de la indolencia adquiere el aspecto del mono despótico que uno no puede permitirse soslayar. Liberarse de cualquier problema, inquietud, molestia; deshacerse de todo cuanto afecta, ocupa, preocupa, ocasiona dolor: esta liberación resulta, finalmente, una tarea imposible. Por el deseo de descolgarse de todo, se encuentra uno «colgado» de una sola cosa. *Cura* alcanza con redoblada crueldad a aquellos de sus hijos que confiaban en escapar de ella.

Mucho más que en el famoso *flash*—ese primer momento de goce, cuya nostalgia impulsa a repetirlo—, las construcciones narrativas de los drogadictos insisten en este tema recurrente: al principio, anhela uno liberarse de las dificultades de la vida y disfrutar de un estado de paz. Las primeras veces, la vida se vuelve más ligera. La anámnesis autobiográfica identifica el periodo rosa (Christiane F.), la época inicial de la droga (R. Shell), como un momento de goce positivo, en el que se asciende como una flecha; pero ya entonces el lenguaje sugiere el trabajo de la negatividad. Si se presta atención, esta voluptuosidad se traduce en palabras que evocan la indolencia, la despreocupación, la indiferencia. «Viajar» significa protegerse de lo que importa e importuna. El mayor placer consiste desde el principio en un sufrimiento menor. El álgebra de la necesidad ha iniciado, pues, su trabajo.

Una vez comprendido esto, puede apreciarse la lectura de Platón. Para él, estaba claro: un apetito insaciable encadena a un uso del tiempo monótono, al menosprecio de cualquier otro deseo. Si la filosofía puede aportar argumentos críticos al placer de las dro-

62. *Ibid.*, p. 175.

63. Ray Shell, *Crack. Journal d'un accro*, *op. cit.*, p. 248: «No me daba cuenta de que en sí fuera una ocupación a tiempo completo, un trabajo infernal para localizarla, dar con el proveedor, encontrar el dinero. Soñar despierto en el modo de conseguir la pasta. Localizar a la gente que la tenía y saber lo que pedían a cambio. Una ocupación a tiempo completo; y cuando conseguía lo que buscaba, no resultaba tan sencillo levantarse y ponerse a trabajar».

gas, porque estos placeres alteran una buena vida,[64] también puede suscitar la reflexión sobre el mecanismo de alteración del tiempo.

64. En W. Brock, «The use of Drugs for Pleasure. Some Philosophical Issues», En T. Murray, W. Gaylin, R. Macklin, *Feeling Good and Doing Better*, Clifton, New Jersey: Humana Press, 1984, pp. 83-106.

CAPÍTULO II

EL DESEO ES INSACIABLE

POSESIVO PLURAL

Para los filósofos griegos, los *aphrodísia*, 'las cosas del amor', no constituyen un campo de experiencia autónomo, especialmente destinado a ser objeto de un cuestionamiento ético. No intervienen de forma determinante en la constitución de un sujeto capaz de acceder a la verdad. Por el contrario, el hombre deseador se enfrenta a anhelos plurales y por naturaleza posesivos. Su principal problema es precisamente distinguirlos y clasificarlos. Los *aphrodísia* forman parte, junto con el hambre, la sed y la pasión por el dinero, de un conjunto de sensaciones de vacío que orientan al alma hacia un objeto, ya sea un cuerpo vivo o una cosa inanimada.

Los intemperantes «son esclavos de dueños realmente despóticos: en unos es la glotonería o la embriaguez, en otros el libertinaje o el derroche».[1] En su *Económica*, Jenofonte se hacía eco de la teoría platónica del alma: la parte del alma que actúa impulsada por el deseo, *tò epithumétikón*, se denomina así a causa de la violencia de los *epithumíai*, que empujan al sujeto a comer, a beber, a los placeres del amor. Un trinomio al que se añade el dinero, medio indispensable para la realización de esas inclinaciones.[2] Esta asociación permanece invariable a pesar de que Platón, cuando clasifica los deseos según su fuerza, otorga a Eros el título de *túrannos*. En la descripción de la vida de los intemperantes, esboza una representación donde el festín, el *sumpósium*, ofrece al deseo erótico la ocasión de desenfrenarse y, cuando dé la clave de su teoría del placer y enuncie lo que es la *epithumia*, tendrá todavía presente en su mente que el deseo como tal presenta estas variantes: el hambre, la sed, el amor.[3]

Con mayor sutileza y menos severidad, Aristóteles distinguirá, entre los deseos relacionados con el tacto, los que afectan por natu-

1. Jenofonte, *Económica*, I, 22. 2. Platón, *República*, 580 e. 3. *Ibid.*, 585 a-b.

raleza a todos los hombres—alimentarse, saciar la sed y ayuntarse—de los que, en cambio, exceden lo natural. Los primeros son necesarios y están regulados por un límite fisiológico, la satisfacción. Cesan una vez satisfechos, porque en realidad se trata de necesidades que Aristóteles reconoce positivas para el mantenimiento de la vida. En cuanto a los segundos, no se basan en la naturaleza, y por tanto resultan personales y variados: no hay universalidad ni medida objetiva. A estos pertenece todo cuanto se relaciona con el lujo y con el dinero mismo, por su capacidad para proliferar al infinito. Los intemperantes abusan de todos estos deseos—empezando por los apetitos limitados de forma natural—debido al exceso, a la mala elección del momento y a la multiplicación de los objetos. Y cualquiera que sea la gama de las fantasías, el núcleo invariable sigue siendo la comida, la bebida, el sexo y el dinero.[4]

Con el estilete de Galeno, la medicina reivindicó asimismo esa afiliación: el médico filósofo practicará la ética como una exigencia propia de su profesión. La *philoponía*, 'la obstinación por el trabajo', sin la cual la medicina resultaría impracticable, brama contra la inclinación por la mesa, la vida o el amor. Además de que, desde luego, el filántropo despreciará el dinero.[5]

EL DESEO COMO PREOCUPACIÓN

Los *actos sexuales*, en suma, son objeto de una problematización filosófica no por sí mismos, sino como *efectos de deseos*. Sin embargo, ¿en nombre de qué, por qué razón explícita, los *apetitos* así clasificados —inclinaciones de una cierta parte del alma según Platón, manifestaciones de una cierta forma de sensibilidad para Aristóteles—plantean un problema al filósofo? La respuesta aparece esbozada en los escritos de Galeno, fino intérprete de toda una tradición: son deseos que incitan a un tipo de vida, conforman una clase de existencia. Y este modo de vida, por su duración y coherencia, es incompatible con la filosofía, el saber y la verdad. Tal es el significado de la separación o de la distinción de tres partes en el alma para Platón. La *epithumétikón* es una forma de subjetividad distinta y antagónica res-

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 13, 1118 a 9-10.
5. Galeno, *Que el buen médico es filósofo*, III, 59-60.

pecto al principio de la razón. Entre ambos existe una heterogeneidad y un conflicto perpetuamente virtual. Del resultado de esta tensión depende la relación con la verdad, la posibilidad de su conocimiento. Y, además, no de una forman episódica, según las situaciones en conflicto, sino que la alternativa se plantea entre dos opciones permanentes del yo. En consecuencia, la sexualidad, y también la glotonería, la bebida y la riqueza, forman parte de la orientación del sujeto respecto al saber. Lo que se hace y lo que se piensa en el ámbito del sexo es determinante para el éxito intelectual.

Michel Foucault centró su reflexión en este punto, formulando la cuestión de manera específica; por esta razón, su trabajo resultó tan innovador: ¿Por qué *eros* y *logos* están relacionados en la tradición occidental? ¿Por qué el acceso a la verdad—en su opinión una verdad muy particular: el conocimiento de sí mismo—se plantea en el plano del deseo, en concreto del deseo sexual, según él? La respuesta es que el sujeto del saber es un hombre deseador. Veamos, pues, cómo la Antigüedad y el cristianismo han articulado el modo de relación con uno mismo entre *pensamiento* y *voluptuosidad*.

La Antigüedad optó por confeccionar o tallar estilos, habilidades: cómo hacer uso de los placeres, cómo ocuparse de uno mismo. Lo importante aquí es evaluar los actos, recomendar una construcción de la existencia. El cristianismo, por el contrario, se preocupa de instituir una ley universal e igualitaria, cuyo núcleo esencial no consistiría en lo prohibido sino, de forma más sutil, en una nueva manera de atender a uno mismo, mediante la interrogación incesante al surgimiento de un deseo, que debe sorprenderse, descubrirse y desenmascararse; en definitiva, interpretarse.[6] Con los cristianos se elabora una hermenéutica del deseo, esa tecnología de investigación que da al sujeto la esperanza de conocerse verdadera, profunda, auténticamente, a condición de que aceche y verbalice los movimientos apenas perceptibles e incluso inconscientes de su concupiscencia. Hurgando en su sexualidad, en los recovecos de las relaciones sexuales, allí donde los anhelos se dejan prender en cuanto despuntan, el sujeto se descubre, se encuentra, se manifiesta a sí mismo. Y se confiesa.

Foucault se interesó por una historia de la sexualidad desde una perspectiva del deseo sexual como espejo de uno mismo,

6. M. Foucault, *El uso de los placeres*, París: Gallimard, 1984, pp. 16, 99-107.

como la única verdad de lo que se es. No por curiosidad hacia las prácticas sexuales como tales, sino para reconstruir una genealogía de esta creencia en la pertinencia del sexo como principio explicativo de la identidad real y oculta de una persona. El primer volumen de la *Historia de la sexualidad* indica ya con su título, *La voluntad de saber*, que el objeto de estudio es claramente la obstinación cognitiva respecto al deseo. Una obstinación que, entre el sacramento de la confesión y la terapia psicoanalítica, se vuelve inquisitorial, punitiva y finalmente terapéutica.[7] Para Foucault, el cristianismo sólo es represivo porque es indiscreto e incita a los fieles a hablar de sexo para reconocerse culpables de desear. Esta tesis resultó con razón paradójica y provocadora. Y más aún si se observa hasta qué punto el cristianismo así considerado se parece al psicoanálisis. Porque es evidente que la teoría freudiana basa la etiología de las neurosis y de los caracteres en las estructuras del deseo, y que la teoría lacaniana insiste en la palabra como lugar de afloramiento del deseo capaz de poner de manifiesto a un sujeto, de significante en significante. En la *talking-cure* es donde hablar de los más íntimos anhelos sexuales se convierte de forma prioritaria en hablar de sí mismo, de lo que uno es realmente. Pero, en cambio, el psicoanálisis entendido como una variante médica de la confesión de los pecados es, para Foucault, un simple apéndice de la exhortación cristiana a hablar para reconocerse culpable y someterse a juicio.[8]

7. Algunos ingenuos «creyeron que Freud, tras un inesperado giro, restituía finalmente al sexo la parte que le debía y que tanto tiempo le había negado; no vieron que el talento de Freud lo lleva a uno de los puntos decisivos, señalados en el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; y que *reaviva* así, con una eficacia admirable [...] *la obligación secular de tener que conocer el sexo e insertarlo en el discurso.* Se recuerdan a menudo los innumerables procedimientos del cristianismo antiguo para hacernos detestar el cuerpo; pero recapacitemos un poco sobre todas esas estratagemas que, desde hace siglos, nos han hecho amar el sexo, encontrar deseable su conocimiento y valioso todo lo que se dice de él; que, además, nos han incitado a desplegar todas nuestras habilidades para sorprenderlo, e inculcado el deber de extraer la verdad; y que nos han culpabilizado de haberlo ignorado durante tanto tiempo». A ojos de Foucault, nos vemos sometidos por tanto a una «monarquía del sexo», abocados «a la tarea infinita de romper su secreto y arrancar a ese misterio las confesiones más auténticas» (*La volonté de savoir*, París: Gallimard, 1976, pp. 210-211).

8. La estrategia antipsicoanalítica de M. Foucault ha sido particularmente bien vista por J.-A. Miller, «Michel Foucault y el Psicoanálisis», *Michel Foucault philo-*

Contrastando con la hermenéutica cristiana y psicoanalítica a un tiempo, entendida como una pretensión abusiva y violenta del saber, la Antigüedad ofrece a Foucault el espectáculo de un mundo que no reduce al hombre a un «animal de confesión».[9] «La pastoral cristiana ha marcado como deber fundamental la tarea de hacer pasar todo lo referido al sexo por el parloteo incesante», escribía en 1976 en *La voluntad de saber*. Y, en una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow publicada en 1982, destacaba el interés actual de los griegos. A la pregunta: «¿Es cierto que podemos aprender algo de ese periodo?», Foucault respondía: «Creo que el valor de una época distinta a la nuestra no puede ser paradigmáti-

9. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, trad. fr. Gilles Barbedette, París: Gallimard, 1984, p. 250; M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 77-80.

sophe: Rencontre international. Paris 9, 10, 11 janvier 1988, París: Éditions du Seuil, 1989, pp. 77-82. Miller destaca tanto el tono (el psicoanálisis «está repleto de sarcasmos», p. 77) como el «rasgo pertinente» que justifica la posición teórica, a saber la conexión entre «hablar del sexo» y «hablar de sí mismo», pp. 80-81. Subraya igualmente que, en *La voluntad de saber*, en 1976, Foucault explicitaba su intención de reconstruir, con la *Historia de la sexualidad*, una «genealogía del psicoanálisis», mostrando la relación entre confesión y cura. Únicamente con los textos griegos —*El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*—Foucault desplaza el acento y, junto a la denuncia de los ardides cristianos y psicoanalíticos para arrancarnos «las confesiones más auténticas» (véase el pasaje citado en la nota precedente) sobre el sexo, añade la afirmación de que ese saber está encaminado a producir un conocimiento de uno mismo. En la misma obra, puede leerse la contribución de P. Macherey, «Pour une histoire naturelle des normes», pp. 203-221. En un comentario mucho menos crítico del texto de Foucault, Macherey sostiene que el reproche del autor de la *Historia de la sexualidad* al psicoanálisis se dirige contra el hecho de que éste habría «reorientado a su modo el gran mito de los orígenes, vinculándolo a la ley misma», p. 217. Es una forma de decir que, desde el punto de vista de Foucault, si bien Lacan ha hecho más compleja la teoría del deseo al reconocer el papel productivo y no solamente prohibitivo de la Ley, lo ha exagerado a la vez al hacer de la ley un principio determinante. Es curioso que pueda ignorarse hasta ese punto el contenido de unos argumentos foucaultianos que analizan, por el contrario, la invitación —tomada por un imperativo, una «obligación»—clínica a contar y a hablar. J. Derrida se ha mostrado mucho más sensible en «Être juste avec Freud: *L'histoire de la folie* à l'âge de la psychanalyse», *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*, París: Galilée, 1992, pp. 141-195, en particular p. 187. La obra tiene una introducción de Élisabeth Roudinesco, «Lectures de *L'histoire de la folie* (1961-1986)», pp. 11-35, que repasa la recepción de la obra foucaultiana en Francia entre los psicoanalistas y los filósofos.

co. No se trata de volver a un estado anterior. Pero nos hallamos ante una experiencia ética que acentuaba con vigor el placer y su uso. Si comparamos esta experiencia con la nuestra, en la que todo el mundo—tanto el filósofo como el psicoanalista—asegura que lo importante es el deseo y que el placer no es nada, podemos preguntarnos entonces si esta separación no fue un hecho histórico sin necesidad alguna ni vínculo con la naturaleza humana o con una necesidad antropológica».[10] ¿Nostalgia? Foucault lo niega, *pero*, como él mismo dice, los Antiguos muestran la posibilidad de pensar de otra manera. Y demuestra que la combinación entre confesión o análisis del deseo, por una parte, y conocimiento de sí mismo por otra, es decir la separación entre deseo y placer, no deriva de necesidad alguna. En cuanto al juicio de valor que acompaña al diagnóstico sobre nuestra manera de relacionar sexo y saber, no hay ninguna duda: Foucault desdeña tanto a los confesores como a los filósofos y a los psicoanalistas con su «parloteo incesante», por su trabajo de domesticación para adiestrarnos como «animales de confesión». El interés por el deseo es siempre una servidumbre cuya violencia se proclama más o menos solapadamente.[11] En la ética cristiana, «el momento esencial es el deseo: su desciframiento, la lucha contra él, la extirpación de sus raíces más ínfimas».[12] Si nos inducen a la cháchara, no es para hacernos gozar, sino para que aprendamos a prevenir el goce. Los griegos, en cambio, reflexionaban sobre el acto amoroso, sobre «la cantidad, el ritmo, la oportunidad, las circunstancias)»;[13] no hablaban, por tanto, de la sexualidad para negar el sexo, sino para decir cómo, cuándo y en qué medida hacer uso de él.

10. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 338.

11. Sólo recordar brevemente que la regla fundamental de la cura psicoanalítica que lleva al analizado a decir todo cuanto le adviene al espíritu—cualquiera de sus asociaciones libres—no tiene nada que ver con una obligación. Freud respondía ya a su interlocutor, en el diálogo imaginario *Sur la question de l'analyse profane*, que la diferencia entre análisis y confesión reside en el hecho de que el penitente dice lo que sabe, mientras que el paciente dice también lo que no sabe. Por lo tanto, su discurso no es un informe, sino un descubrimiento. El acceso analítico a las elaboraciones *inconscientes*—represiones, conflictos, fantasmas, identificaciones—*no es un examen de consciencia*. Añadamos que el analista está obligado a suspender sus juicios de valor y no distribuye ninguna absolución en nombre de un Dios, Padre y Señor.

12. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 337.

13. *Ibid.*, p. 336.

Sin embargo, en discontinuidad con la trayectoria trazada por Foucault, puede entreverse otra línea paralela y distante. Un recorrido que, a partir de deseos plurales, donde el amor es sólo un aspecto, haría mayor hincapié sobre todo en la *causa* de su fuerza, esa violencia despótica, tiránica que atrae activamente al sujeto hacia ella. Es necesario detenerse en ese momento negativo en que el sujeto descubre y sufre el impacto de los *epithumíai*, antes de conseguir hacer un buen uso de los *aphrodísia*. El momento negativo es aquel en que los deseos aparecen a la consciencia como preocupaciones. Es decir, como la causa de una determinada proyección *duradera* en el mundo. Porque son precisamente los deseos, con esa forma de acción tan específica, los que determinan la clase y el estilo de preocupaciones que caracterizan las diversas formas de existencia. Cuando los filósofos griegos teorizaron el arte de vivir, la posibilidad de conformar la propia existencia, el uso de los placeres y la preocupación de sí mismo, no argumentaron sobre los actos sino, por el contrario, sobre los *epithumíai* y su estructura. *Hay que escoger los propios deseos: es ahí donde se juega todo.* ¿Y qué es lo que está en juego, en definitiva? El acceso a la verdad—no a la de uno mismo, sino al conocimiento en general y al amor al saber—y el tipo de hombre en que uno se convierte. En consecuencia, pues, Foucault tiene razón: el objetivo de esta ética normativa es la construcción de una perfección y no la revelación de sus debilidades. Pero la substancia sobre la que trabaja este pensamiento no privilegia los actos en lugar del deseo. Todo lo contrario.

«DOMINAN TAN VIOLENTAMENTE SOBRE LOS HOMBRES...».

La sexualidad molesta. ¿Por qué? Porque es peligrosa. Pero, ¿qué resulta molesto y peligroso en la sexualidad? Los Antiguos responden: el deseo. Porque todo deseo es en sí mismo algo temible. En aquellos textos donde Jenofonte, Platón y Aristóteles clasifican los apetitos, los asocian entre sí para afirmar e insistir en su temible fuerza. El arte de vivir del hombre deseador es un arte marcial —Foucault insiste en ello—, con el fin de contrarrestar la violencia de las pulsiones. Una violencia amenazadora porque los deseos no tienen límites, son imposibles de satisfacer, insaciables. *Aplēstía*,

áplestos, *ápeiros*, *pleonexía*: éstas son las palabras clave en el lenguaje de los filósofos antiguos cuando hablan de los deseos.[14]

El carácter despótico, exigente, de las inclinaciones que esclavizan al hombre se especifica con esta expresión semántica: siempre quieren más. «Dominan con tanta violencia sobre los hombres que, mientras son jóvenes y capaces de trabajar, los obligan a entregarles *todo* el fruto de su trabajo y a pagar para satisfacer sus propios anhelos».[15] Personificados como dueños o patronos, los deseos (de comida, de bebida, de sexo) se hallan, por así decir, ridiculizados como deseos. En su alteridad, en su existencia objetiva, se enfrentan al sujeto y lo dominan. Le reclaman todo cuanto puede dar. Se trata de una prestación cuantitativa: siempre el máximo posible en un momento dado. Desde el punto de vista del filósofo, el deseo no aporta nada; en cambio, lo toma todo.

El deseo desea, consiste enteramente en su apetito, en su avidez, en su bulimia. Aristóteles lo afirma de manera lapidaria cuando explica la razón de la incompatibilidad entre deseos y saber. El motivo por el que el filósofo ha de protegerse de las inclinaciones procedentes del tacto (comida, bebida, *aphrodísia*) se debe a que estos deseos nunca quedan satisfechos y, en consecuencia, una vez librado a ellos, lo arrastran a uno totalmente a su terreno, lejos de la reflexión. «El deseo de placer es insaciable, y *todo* excita al individuo desprovisto de razón; el ejercicio del anhelo aumenta además su fuerza innata, y si estos anhelos son intensos y muy numerosos pueden incluso excluir la reflexión».[16] En el horizonte del deseo que, en sí mismo, es imposible de saciar, se perfila otra imposibilidad, la del pensamiento. Es lógico, porque «el intemperante anhela los placeres, todos o los más intensos, y se deja guiar por su anhelo hasta el punto de sacrificar lo que sea necesario para conseguirlos».[17] Esta violencia arrebatadora virtualmente totalitaria descalifica el deseo sexual y todos los del mismo orden.

14. La importancia del deseo en la obsesión filosófica antigua por la sexualidad ha sido igualmente señalada por Maurice Olender en sus trabajos sobre Príapo, el dios afligido de una erección tan duradera que encarna dolorosamente en el cuerpo masculino el carácter insaciable del deseo (*Priape le mal-taillé*, París: Flammarion, en prensa). Pascal Quignard ha insertado asimismo el *fascinus*, el falo fascinante, en el núcleo de la sexualidad romana (*Le sexe et l'effroi*, París, Gallimard, 1994).

15. Jenofonte, *Económica*, I, 22. 16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 15, 1119 b 3. 17. *Ibid.*, 14, 1119 a 1-3.

En este punto concreto—el riesgo del sujeto a perderlo todo y la tendencia del deseo a tomarlo todo—, me separo de la lectura de Michel Foucault. Por una cuestión de acento. Conviene tener presente la insistencia con la que el propio Aristóteles, que ciertamente, teoriza el control, la medida, el buen uso que debe hacerse de los deseos naturales, subraya al mismo tiempo la naturaleza insaciable del deseo de placer, e incluso que «la naturaleza del deseo es no tener límites».[18] Porque es precisamente esta cualidad esencial y hasta natural la que explica por qué los «anhelos» físicos y necesarios tienden a la intemperancia. En la argumentación de Aristóteles, interfieren dos «naturalezas». ¿No es sorprendente que precisamente en estos deseos-necesidades (comida, bebida, ayuntamiento), susceptibles de una satisfacción objetiva, el exceso resulte de la intemperancia? La naturaleza no basta, pues, para apaciguarlos: se requiere control. El límite fisiológico es precisamente lo que la voluntad debe imponer contra su inherente tendencia a la infinitud, desde el momento en que su apaciguamiento se convierte en búsqueda placer. Pero la búsqueda de placer es también una actitud natural y naturalmente asintótica.

Hay que comer para alimentarse, beber para aplacar la sed, copular para reproducirse y mantener la salud de un cuerpo joven, servirse del dinero para adquirir objetos. Sin embargo, si todo esto se hace por placer, esas finalidades dan paso a la infinitud de la gratuidad y de la subjetividad. Una naturaleza distinta impone su ley, la del deseo como impulso ilimitado. La necesidad de control debe, pues, comprenderse como un síntoma de que la naturaleza no basta para contener esos deseos no obstante naturales: hay que protegerse de ellos, guardarse de su «naturaleza infinita», de su «fuerza innata». Pues esta fuerza y esta naturaleza constituyen su autonomía. Así, escribe Aristóteles, «nadie desea ser intemperante».[19] ¿Hay una manera mejor de indicar la exterioridad de ese influjo al que está expuesto el sujeto y por cuya causa teme profundamente perderse? El ejercicio obstinado de la «corrección» confronta al filósofo con un precipicio, sin duda más inquietante de lo que «el uso de los placeres»—no obstante posible—le permite ver. Pero la teorización más radical del deseo como abismo, incluso sin esa adecuación a una cierta funcionalidad natural, procede de Platón.

18. *Política*, II, 1267 b 3.

19. *Ética a Nicómaco*, III, 15, 1119 a.

EL APETITO NEGATIVO

Si consideramos la palabra latina al pie de la letra, entendemos por «insaciabilidad» una actitud digamos gastronómica. Es insaciable aquel que, ante todo, no puede hartarse con la comida. La palabra griega que traducimos así, *aplestía*, no se relaciona con la noción de suficiencia que expresa el adverbio latino *satis* (del que procede saciedad, insaciable, satisfacción...), pero no está menos asociada al acto de comer. *Áplestos* es el que no puede satisfacerse. Así, cualquiera que sea el uso metafórico, la palabra conserva el resabio semántico de la imposibilidad para un cuerpo de colmarse y de no sentir así, por mucho tiempo, una sensación de vacío. La insaciabilidad griega se piensa según el modelo de la bulimia. Un cuerpo voraz—«las células sedientas» de William Burroughs—o bien un alma animal—«el mono hambriento»—representan el funcionamiento del deseo.

En el origen de la sociedad, Platón establece la necesidad, esa incapacidad del individuo de bastarse a sí mismo. Es la carencia la que lleva a los hombres a reunirse y asociarse. La sociedad es un intercambio. No un intercambio de mujeres, sino de prestaciones, de acciones y de cuidados. Uno no trabaja para sí mismo, produciendo aquello que le es útil o realizando su propio interés; al contrario, cada cual practica una única actividad, útil a la comunidad. El trabajo particular está en función del interés general. El individuo se preocupa de la comunidad, le dedica todo su tiempo y recibe a cambio los servicios y productos de los que no se ocupa personalmente.

En este sentido, la necesidad prioritaria y primordial no es otra que la comida. En función de ello, la ciudad organiza, pues, la producción y la división del trabajo. Y, por otra parte, en la satisfacción de esta necesidad encuentra su felicidad. Los primeros ciudadanos alternan la fatiga de la labor agrícola, artesanal o comercial con los momentos de ocio: echados sobre lechos de hojarasca, saborearán con sus hijos las tortas de harina de cebada o trigo, servidas en cuencos o en hojas impecables. Vegetarianos bien alimentados, cantarán himnos a los dioses durante estos almuerzos al aire libre que indican al mismo tiempo la satisfacción del hambre y la realización de todas sus ambiciones. No anhelan nada más. Así, en cierto modo, sus corazones no carecen de nada.

Pero uno de los interlocutores de Sócrates plantea una obje-

ción. La gente que se sacia con tortas, aunque se acompañen de aceitunas, cebollas, queso y verduras, hombres toscos que se contentan ocasionalmente con un postre de higos, de garbanzos o de habas, de bayas de mirto o de bellotas cocidas, ingenuos felices en un régimen de pobreza, ¿no serán acaso los habitantes de una ciudad de puercos? Sin camas, ni vajilla, ni mesas dispuestas, estos ciudadanos serían demasiado incivilizados y hasta francamente inhumanos.

Sócrates accede entonces a que imaginen otra ciudad, mucho menos ascética. Una sociedad que disfrutaría de una convivencia muy distinta, en la que se usan camas y mesas y, en estas mesas, se sirven carnes con salsa y postres más elaborados. En torno a ellas, todo el mundo se deleita: perfumes, cortesanas, esencias ignescentes. Como si la mesa fuera la matriz de todos los comportamientos sociales, al calor del invento gastronómico surge el gusto por el arte, la ornamentación y todo lo que es valioso. Insensiblemente, al civilizar la comida, la ciudad sale del círculo cerrado de la satisfacción de una necesidad, de esa necesidad computable y calculada, para encontrarse en manos del deseo que, en su movimiento espontáneo y subjetivo, sólo puede aumentar, renovarse, desplazarse. Una trayectoria abierta y asintótica. Al margen de cualquier otra determinación de los bienes allí presentes, el deseo introduce la abundancia, la gratuidad, la invención. En cuanto la cocina prolonga la cocción más allá de los límites requeridos para que los productos naturales indigestos sean comestibles y se da el paso que separa la higiene indispensable del refinamiento siempre perfectible, se abandona ese mundo animal donde lo real es bastante. Ansiar un estofado implica ya imaginar, no detenerse en el alimento mismo, en la apariencia inmediata del higo crudo o del mirto apenas cocido. Significa crear objetos nuevos, con otras formas, colores y sabores inéditos.

Por esta razón, la ciudad gastronómica deja de bastarse a sí misma. Crece, acumula figuras accesorias al margen de la necesidad: pintores, músicos, poetas, rapsodas, bailarines, actores, modistos. Y además: pedagogos, niñeras, institutrices, doncellas, cocineros y carniceros. Irrumpe la cultura. La ciudad imaginaria va pareciéndose a aquella que Platón conoce perfectamente, la Atenas urbana y voraz del siglo IV a.C.

La cocina inventiva proyecta la ciudad humana, la que desde el

origen daba signos de plétora y que nunca habría sido adecuada para los «puercos» en un temerario futuro. Modifica los componentes del cuerpo social y da una nueva forma a la vida; pero será sobre todo después cuando la ciudad viva sus pruebas más duras, es decir, la guerra. La razón y el principio de los conflictos en los que se desencadenan los estados no se reducen sino a este mismo deseo insaciable de tener más, de poseer más cosas, ese mismo deseo que la curiosidad culinaria despertó y suscitó. La ciudad que aceptó las salsas y los postres no sabía que se comprometía en una transformación completa de sí misma, obligada a proveerse de un ejército y de una clase dirigente.

La sensualidad del paladar lleva lejos. Para Platón, el origen del desorden y de la proliferación de las pasiones es, pues, alimentario. Los hombres entran en la historia por la boca. El apetito no sólo provoca la mutación, el cambio de la ciudad perfecta imaginaria,[20] sino asimismo la transformación de una clase de régimen en otro. La avidez insatisfecha de riqueza aniquila la oligarquía.[21] La sed inextinguible de libertad arruina la democracia.[22] En cuanto al tirano, encarna en su persona una alienación total respecto a la tiranía que él mismo padece. En su ansia de poder, está sólo en manos de sus deseos, con Eros al frente. Yendo tras todos los goces, es cada vez más pobre e insaciable.[23] El tiempo de la historicidad se pone en marcha por los caprichos de la boca.

LA CANALIZACIÓN DEL DESEO

Pero todavía hay más: para la representación figurada del deseo y de su teoría del deseo, Platón escoge unas imágenes de oralidad literalmente insaciable, a partir de las que resulta estructurado el tiempo de la vida cotidiana individual.

En primer lugar, ¿por qué comer y beber? ¿Por qué repetir estos actos tres veces al día? Nuestro cuerpo se compone de elementos—agua, tierra, aire, fuego—entremezclados en nuestros tejidos y nuestros órganos, pero que tienden por naturaleza a reunirse con sus propias fuentes. Por una especie de migración nostálgica, de

20. Platón, *República*, 562 b. 21. *Ibid.*, 562, b. 22. *Ibid.*, 578 a.
23. *Ibid.*, 585 a-b.

evaporación invisible, de tropismo molecular, los ingredientes que nos constituyen no se mantienen estables. El compuesto de nuestro cuerpo es siempre inestable, las uniones se separan. Continuamente, el agregado que somos se deshace, se descompone, se disuelve. Por principio, el mundo concreto se mueve sin cesar, fluye de hecho en todos los sentidos. Así pues, los cuerpos vivos se disgregan. En su textura y su disposición, se forman vacíos. Y esta pérdida debe compensarse con una aportación regular de elementos. Por esta razón comemos y bebemos: para taponar los intersticios de un cuerpo agrietado, para irrigar el suelo quebrado con un flujo de agua, tierra, aire y fuego entremezclados, expandido a través de esa red de canales que son las venas. La sangre es precisamente ese cóctel (rojo a causa del fuego) que riega el cuerpo, a contracorriente de nuestra disolución.[24]

En una fisiología que ignora la circulación de la sangre, es decir, la idea de un recorrido cíclico de circuito cerrado, la asimilación de los alimentos se equipara a este movimiento unidireccional que repara una pérdida. Se trata de un déficit incurable, que nada tiene que ver con un gasto de energía, sino que depende exclusivamente de la inestabilidad y de la fluidez, características de lo sensible. Inestable, el compuesto somático funciona no obstante a la perfección en el mantenimiento de un equilibrio entre lo que se elimina y lo que se introduce. El problema es que la sensación de vacío, que nos indica el momento de rellenar nuestras lagunas, compete al alma. Sentir el vacío es desear. Y como el deseo es insaciable, comemos y bebemos más de lo necesario para restablecer la masa corporal. Con el fin de evitar un crecimiento excesivo o un desbordamiento, se nos equipó de un sistema de desagüe. El dios que diseñó el jardín del cuerpo estableció un sistema de drenaje: el intestino. Albergamos en nuestro interior un largo canal para evacuar el excedente de comida y de bebida.

La anatomía de nuestro cuerpo traza un recorrido que va de una boca a un agujero. El conducto está sin embargo enrollado sobre sí mismo, para que el trayecto de las materias alimentarias no se reduzca a un atajo directo. ¿Por qué? Los meandros del intestino ralentizan el tránsito, retardan el momento en que sintamos la siguiente sensación de vacío. Esta impresión nos provocaría apeti-

24. Platón, *Timeo*, 80 d-81 e.

to. La longitud del camino dispone juiciosamente un intervalo entre dos comidas, para que no hayamos de pasar nuestros días en la mesa. Físicamente, podemos llevar una existencia donde la necesidad de comer ocupe un espacio relativo, discreto. No nos vemos obligados a rellenar continuamente nuestro tubo digestivo, tenemos tiempo para otras cosas.[25]

Estamos constituidos para disponer de un cierto empleo del tiempo. Para que la comida no se nos coma. Amenazados por dos tipos de vacío, aquel que provoca la desbandada de los elementos y el de nuestra cavidad digestiva, nos aprovechamos de la lentitud del proceso de vaciado para trabajar, organizar, pensar. Todas nuestras ocupaciones sociales o intelectuales sólo son posibles a plazos, a intervalos de tiempo, en espera del próximo bocado, del próximo sorbo. Luchamos contra la vacuidad para no morir, para no dispersarnos en el entorno, pero esta lucha se convierte a su vez en una pérdida de la vida, si nuestra existencia depende de ella. Con su sinuosidad, los intestinos difícilmente nos salvan de nuestra intemperancia. El cuerpo platónico es un cuerpo barroco, delicuescente y fluido. Es asimismo un cuerpo toxicómano. A salvo de su disolución por un rellenado cíclico, no es, deviene. Mientras el flujo lo inunda y se mantiene en su interior, podemos hacer algo más que abrevarlo.

LOS ANIMALES DEL ALMA

Pero nuestro cuerpo está dotado además de un alma. Una psique compuesta, cuyas partes se distribuyen en diferentes asentamientos corporales. La anatomía del alma está en relación con la anatomía somática. No es raro que su parte deseadora se sitúe entre el diafragma y el ombligo, es decir, en el vientre. Allí se encuentra el pesebre donde se abastece todo el cuerpo. Es el lugar del alma apetitiva, la que hace sentir los deseos de comida, bebida, sexo y dinero. Animal salvaje, insensible a la persuasión, se mantiene atada, «paciendo siempre junto a su pesebre».[26] Mientras que el cuerpo, hábilmente dispuesto por el dios artesano, se alimenta a intervalos regulares, el alma nunca tiene bastante. El deseo forma parte de ella, y el deseo es insaciable.

25. *Ibid.*, 72 e-73 a. 26. *Ibid.*, 70 d-71 a.

El alma deseadora es un animal. Un caballo impetuoso, rechoncho y fornido, de pelaje y ojos oscuros, con orejas peludas. El cuerpo compacto y grueso del caballo negro es sordo a las órdenes de la inteligencia, se mueve siempre en el mismo sentido: salta sobre todo lo que es bello, para tocarlo y poseerlo. A diferencia del alma irascible, encarnada metafóricamente en un caballo blanco, dócil y por tanto inteligente, el alma apetitiva es de una animalidad absoluta, imposible de humanizarse mediante comunicación lingüística alguna. La inteligencia, el único componente humano del alma, nunca consigue persuadirla; sólo la acción violenta y constante de las riendas retienen el movimiento espontáneo, obstinado, repetitivo de esa suerte de fiera. El apetito es reacio a la domesticación. Sólo se le puede refrenar y someter puntualmente, sabiendo que a la menor ocasión se levantará y partirá de nuevo al galope.[27]

El alma platónica se compone de tres partes, pero su articulación principal separa dos elementos: la inteligencia y las pasiones. La inteligencia es el hombre en el hombre, aquello que lo hace humano. Las pasiones materializan una presencia distinta, inhumana, teromorfa. A su vez, la zoología psíquica se divide en dos: un caballo blanco y otro negro, dos especies de las cuales una es más animal que la otra, por su distancia y su contraste con lo humano. Este mismo esquema taxinómico de una doble dicotomía se encuentra, en una variante todavía más barroca, en la representación de la subjetividad. Frente a una inteligencia antropomorfa, figuran dos animales: un león, imagen del alma irascible, y una especie de bestia absoluta, el alma deseadora. La variedad y la multiplicidad de los apetitos son comparables a esos monstruos inolvidables, híbridos y polimorfos de las teogonías arcaicas. Cuerpos cuya bestialidad se desenfrena desordenadamente, remiten a un exceso de formas a cuál más aterradora. Imaginad el alma deseadora como Quimera, Escila o Cerbero.[28] Modeladla con la cera maleable del lenguaje, con tres cabezas en filas cerradas, una de león, otra de cabra que vomite y eche fuego, y una tercera de serpiente,[29] y tendréis a Quimera. Consideradla como un dogo indomable, dotado

27. Platón, *Fedro*, 253 c-254 d.

28. Platón, *República*, IX. En el *Fedro* (230 a-b), Sócrates manifiesta su curiosidad por descubrir si él no es más heteróclito que Tifón, otro memorable monstruo hesiódico. Cf. *Teogonía*, 306-308; 349 ss.

29. Hesíodo, *Teogonía*, 319-324.

no de una sino de cincuenta cabezas, cincuenta jetas hambrientas de carne cruda[30] y veréis un alma de Cerbero. Dibujadla como una mujer, con doce patas de perro y seis gigantescos cuellos sujetos a «seis cabezas horripilantes, cada una con tres hileras de dientes apretados, imbricados, cubiertos por sombras mortales»[31] y será Escila. Cualquiera de estos monstruos puede representar el deseo en nosotros. Los tres se adecuan, por su apariencia heteróclita, su peligrosa agresividad, su salvajismo desbordante, multiplicado e irreductible. Incluso el perro y la cabra son aquí feroces. No cabe la domesticación, ni la persuasión. La única posibilidad es que la bestia pase hambre, privarle de comida y de bebida.[32] Alimentarla significa secundar la avidez de sus mandíbulas, engordar y reforzar al monstruo a costa de nuestra humanidad.[33]

El alma deseadora es pues un animal, pero hay igualmente otras dos partes del cuerpo que deben considerarse como animalillos: el pene y el útero. La diferencia sexual existe por azar. Los dioses artesanos fabrican al inicio una generación de hombres. Algunos de ellos se muestran injustos y cobardes. En la segunda generación, renacerán como mujeres. Ante este acontecimiento inesperado, los dioses inventan el deseo sexual, adaptan los cuerpos y añaden los órganos sexuales. Estos miembros, uno en el exterior del cuerpo masculino y el otro en el interior del cuerpo femenino, se destacan por una inquietante singularidad: actúan por su cuenta, independientemente de las órdenes de la razón. Los órganos sexuales no pertenecen al cuerpo tal como está proyectado en su origen, cuando los dioses organizaron el organismo en función de la fisiología, sino que son un suplemento de la anatomía humana. Actuarán siempre como un animal distinto, que está unido, es cierto, pero ligeramente desconectado del resto. El pene erecto es como un animal rebelde, indisciplinado, obstinado en la prosecución de sus inclinaciones. El útero, que se desplaza en el interior del vientre, erra también como una bestia si se le priva de la semilla que le permite alumbrar.[34] Las partes sexuales son un suplemento de bestialidad, añadido a la anatomía humana.

30. *Ibid.*, 310-312.

31. Homero, *Odisea*, XII, 89-92. Cf. Apolodoro, *Epitomé*, VII, 20.

32. Platón, *República*, IX, 588 b. 33. *Ibid.*, X, 605 b. 34. Platón, *Fedro*, 253 e.

El sexo nos convierte en algo teromorfo e híbrido, con sus animálculos unidos a un cuerpo que se había proyectado para ser perfecto. El apetito erótico va acompañado de una desfiguración, de una pérdida de nuestro antropomorfismo físico. De la misma manera que procede de una bestialidad psíquica, el deseo pregona un salvajismo visible. Más aún: el alma deseadora, el pene y el útero son animales, y cuando dominan en la elección de un tipo de existencia, metamorfosean, por lo menos metafóricamente, al ser humano en su conjunto. El estilo de vida consistente en secundar sus pasiones, en seguir sus inclinaciones, en buscar el placer transforma a los hedonistas en seres bestiales.[35] No en puercos, esas bestias de gustos sin pretensiones, sino en bovinos voraces y violentos. Pasan todo el tiempo en los pastos atracándose, ayuntándose e intercambiando cornadas, sin que esto les produzca bienestar alguno, porque creyendo gozar, no tratan sino de llenar un recipiente permeable con materias insubstanciales. Vierten no ser en un continente que es a su vez no ser. Introducen inconsistencia en la inconsistencia. Platón pretende decir que la preocupación por el cuerpo participa apenas de la verdad y de la esencia. Pero este vacío que caracteriza lo concreto y lo corporal se piensa enteramente en términos de deseo, de un deseo cuyo sujeto se siente como un receptáculo destinado a llenarse, sin que consiga jamás retener nada. La *nada* del deseo se representa por este movimiento incesante de desagüe que el rellenado nunca consigue reparar. Y el conjunto de comportamientos del hombre pasional se relaciona con esta experiencia de relleno infinito de un cuerpo bestial. Un género de vida que hace del hombre un chorlito real, ese pájaro con un cuerpo-canal en donde la comida transita sin parar.[36]

Somos humanos sólo en parte. Hay algo monstruoso en nosotros, en nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestra vida. Una bestia vive en simbiosis con nosotros: caballo, buey, chorlito real, perro-cabra-serpiente, perro con cincuenta cabezas, pene, útero. Todo un bestiario amenaza nuestra propia imagen y nuestra identidad humana. ¿Qué quieren estos parásitos? Quieren todo lo que puede poseerse. Son el deseo, con toda su feroz voracidad.

35. Platón, *República*, IX, 586 b ss. 36. Platón, *Gorgias*, 494 b.

EL TIEMPO DEL DESEO

Pongamos frente a frente a un hombre reflexivo y a un refinado sibarita. El primero es semejante al dueño de una casa que ha guardado unas tinajas impecables e intactas, repletas de alimentos valiosos; el segundo recuerda a un mal administrador que almacenó el aceite y el vino en unas tinajas agrietadas por donde se filtra su contenido. A este mismo imprudente hay que representárselo también con el aspecto de un insensato que rellena esa jarra agujereada que es la parte deseadora de su alma. Un insensato como los que hay en los Infiernos, allí donde algunos sufren el suplicio de transportar agua con coladores a unas enormes tinajas, hundidas en el suelo, cuyo fondo está agujereado. O es posible imaginarlo también en una versión animalista y ornitológica: con las plumas de un chorlito real, ese pájaro desgraciado y poco agradable que se vacía por abajo de lo que ingiere por arriba.[37]

Cuanto más avanza en sus variaciones sobre las desventuras del deseo, más muestra Platón que el código alimentario es su preferido para expresar lo esencial de su pensamiento, esta idea de que los diferentes objetos particulares que vienen a satisfacer determinados anhelos no sólo no sacian el propio deseo sino que, por el contrario, lo suscitan. El hábito hace aumentar las dosis necesarias. Existe una mecánica implacable en el apetito que impide concebirlo con una duración discontinua y controlable: una pasión tras otra, que se detiene cuando se quiere y que mide la intensidad de la satisfacción. No, el deseo es tiránico, impone un ritmo que el sujeto ya no sabe controlar. Porque en el fondo del alma deseadora se abre un agujero que aspira y engulle cuanto se echa en él. Así la tinaja, ese objeto utilitario y simbólico al mismo tiempo, donde los griegos guardaron durante siglos sus reservas alimentarias, se presta a visualizar el flujo incontrolado de una comida que nunca es suficiente.

El alma gobernada por el deseo y, de forma más literal, por la insaciabilidad se representa pues como un envoltorio, un receptá-

37. *Ibid.*, 492 e ss. A propósito del chorlito real, véase la traducción y la discusión de Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, París: Gallimard, 1995, p. 330, en contraste con la versión de Monique Canto en Platón, *Gorgias*, trad. fr., París: Aubier-Flammarion, 1992.

culo incapaz de conservar lo que debería permanecer en él. Es imposible de satisfacer por dos razones: porque se introducen en ella cosas que no son, cosas insubstanciales, en un lugar a su vez sin consistencia, incapaz de contener nada. Hay pues una doble inconsistencia: el propio defecto de ser afecta al objeto de los deseos —esas cosas que aparecen para eclipsarse inmediatamente en el abismo de la permeabilidad—y al propio espacio que debería albergarlas. Dos razones de un estado permanentemente vacío: nunca hay plenitud porque el contenido se filtra sin cesar a través de los agujeros del recipiente y porque, de todas maneras, el contenido es siempre no ser.[38]

El cuerpo está agujereado y la comida sigue su destino de tránsito y putrefacción. El metabolismo no mantiene un crecimiento positivo y progresivo, sino un ciclo que estabiliza la nada. La gran vasija agrietada, agujereada, sin fondo concretiza así la idea de un vacío en movimiento, de un abismo dinámico. Pese al continuo intento de rellenarla, el agujero engulle con la misma avidez. Cuanto más se introduce, más se pierde. No hay positividad alguna, ninguna permanencia en el vientre de la tinaja: pura vanidad del esfuerzo. El agua se sustrae, se desliza, desaparece. Y la repetición de las acciones de relleno manifiesta la duración de un castigo, la eternidad de un suplicio.[39]

Los animales que se dedican a atracarse sin fin, la tinaja que traspasa, el chorlito real son imágenes que articulan visualmente el deseo y el tiempo. A causa de su *aplestía*, de su permeabilidad, el *epithumetikón/píthos* agujereado absorbe totalmente, devora, engulle el tiempo y la preocupación de estas almas, al igual que monopoliza la atención del dueño de la casa imprudente que, por no haber pensado en escoger bien las jarras, sólo se preocupa ahora de su relleno. Pero a diferencia de las cosas sin substancia y por tanto poco nutritivas de las que se habla en *La República*, se trata aquí de bienes con un valor propio. El acento se desplaza hacia la permeabilidad del receptáculo

38. Como complemento crítico, sensible a la problematización ontológica del deseo en Platón, dos libros clarividentes: N. Grimaldi, *Le désir et le temps*, París, PUF, 1971; J. Frère, *Les grecs et le désir de l'être*, París: Les Belles Lettres, 1981, pp. 117-289.

39. Platón, *Gorgias*, 493 a-c. Al margen de la filosofía, es una evidencia que los griegos viven un estado de deseo duradero como algo penoso y vano. Cf. M. Olender, «Priape à tort et de travers», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1991, pp. 59-82.

y la barbarie de una actividad tan febril como inútil, continuamente reiniciada. La vanidad de esta agitación, su eternidad y su carácter fatigoso, triste y persecutorio muestran la imagen de la insensata existencia de los intemperantes, aquellos que creen vivir intensamente sus pasiones. Su supuesta felicidad no es sino un suplicio infernal. Creen vivir la vida con alegría, pero sufren como víctimas.

Estas comparaciones, añade Sócrates, deberían ilustrar y persuadir de que los dos tipos de vida—aquel en que consentimos secundar los deseos y ese otro en que les imponemos un orden y una corrección—se expresan en términos de *felicidad*, *eudaimonía*. El hombre que sigue sus inclinaciones no es malo, es desgraciado. Su impresión de acumular momentos de goce, cada vez que se cree colmando un vacío, es objetivamente engañosa. El que goza no sabe que no goza. La función del filósofo es hacerle ver que nunca alcanzará ese estado que busca, porque no se trata de un estado, es decir, de una duración que, aunque breve, sea apreciable. Se trata de un instante. La experiencia positiva de la satisfacción—entendida literalmente como respuesta adecuada, suficiente, por tanto plena y apaciguadora, aunque sea un poco, de la carencia—se le escapa sistemáticamente. Para disfrutar de esta condición de suficiencia, es decir, del deleite de un presente durable, habría que apartarse del flujo, de la corriente, del fluido en movimiento que se desliza hacia abajo, en el *continuum* del deseo insatisfecho. Es preciso comprender que la felicidad se sitúa en el registro del *bastante* y no en aquel del todavía *más*.

Platón confronta dos experiencias del tiempo, lo que él denomina dos *bíoi*, dos tipos de vida. Uno como pura pérdida, metaforizado por la imagen del flujo inaprensible, irreversible, sin final. Esos instantes móviles, pasajeros, fluidos nunca pueden vivirse como buenos momentos, como un presente delectable, aunque sea inestable, pero al menos duradero. Como una clepsidra inagotable, que sólo mide el paso del tiempo por el tránsito del agua, la tinaja agujereada ilustra la imposibilidad de percibir el instante como presente. En el tiempo del deseo, todo lo que aparece, desaparece inmediatamente. Su presencia no dura sino un instante. Así, sólo hay instantes que no duran. Cada uno es un nuevo comienzo. Pero sin impulso, una regeneración de la nada: aunque creemos llenarnos, nunca estamos llenos porque perpetuamente nos vaciamos. El afán en torno a la vasija muestra que cada momento se pierde, pasa,

mientras imaginamos almacenarlo. Cada nueva dosis de goce desaparece en la corriente. El flujo imposibilita la sensación de presente y actúa de manera que el único «siempre» posible sea una serie de instantes sucesivos con una duración puramente negativa, de pérdida, de despilfarro, de fracaso. De este «siempre» inapropiable están constituidas tanto la eternidad del suplicio infernal como la cotidianidad de los hombres deseadores.

Para Platón, un «siempre» que sea una acumulación positiva sólo es posible en el otro tipo de vida, aquel que, aceptando el límite, «está *siempre* satisfecho de las cosas presentes y no pide más».[40] Este tipo de vida permite una satisfacción duradera, prolongada, idéntica a sí misma, porque en ella el tiempo se vive como «cosas que se presentan» y que se consideran como si fueran suficientes. El instante se prolonga, se inmoviliza como duración continua. Nada fluye, nada cambia: las vasijas se mantienen llenas. En esta articulación del deseo y del tiempo, existe un presente porque siempre hay bastante. Más aún: es bastante para siempre, porque este presente capaz de dilatarse cabe vivirlo como una forma de serenidad, de reposo. El sabio posee tinajas completamente estancas, repletas de alimentos valiosos que no le exigen pensar en ellas. Están para siempre a su disposición.

El *Gorgias* distingue detalladamente dos regímenes de preocupaciones. De un lado se encuentran la inquietud, la repetición, la pérdida del tiempo y de las cosas, el engaño, la muerte. La escena de la vasija agujereada es una vanidad al estilo griego. De otro, se asocian la felicidad, el reposo, la economía de tiempo y de las cosas, la sabiduría, la vida. El propietario de las tinajas estancas es una alegoría de la razón.

EL DESEO COMO AGUAFIESTAS

Entonces, ¿cuál es el estatuto del placer en la teoría del deseo insaciable? La primera precaución es no dejarse engañar por el uso de la palabra *hēedonē* a propósito del goce intelectual que procura paz y contento al filósofo. Para Platón, no se trata de extender el concepto y de que incluya, además de los placeres corporales, aquel

40. *Ibid.*, 493 c.

cuya causa es el *lógos*. Si este fuera el caso, el resultado sería una ampliación, un enriquecimiento de la experiencia de la felicidad. Pero Platón, por el contrario, pretende excluir de una vez por todas los goces no intelectuales del tipo de vida del sabio y restringir el sentido que, a su entender, debe tener la palabra «felicidad».

El amor por el conocimiento se condena a la monogamia. Las solas delicias de la ciencia deben reemplazar de forma imperativa a las demás. Esta sustitución es teórica. Cuanto más imposible resulta estructuralmente, porque el caballo negro de la concupiscencia nunca está exhausto, tanto más afecta a la propia pertinencia de los términos. Una vez establecido que el *lógos* aporta un goce, conviene pensar que no existe ningún otro. El placer no intelectual se vuelve inconcebible, inadmisible, inexistente. Los que creen sentirlo se equivocan: les parece gozar, pero sufren. Así, la palabra «placer» resulta engañosa.

Ahora bien, para llegar a este resultado extremo, Platón desarrolla una argumentación que no se limita a reproducir el discurso sobre el deseo. Hablar del placer y de su inexistencia al margen de la ciencia le obliga a cuestionar teóricamente el deseo. Porque el lujo, la lujuria, las delicias de la buena comida, esas percepciones que no pueden sentirse ya como agradables ni considerarse placenteras, ¿en función de qué criterio se reducen a la nada? Son voluptuosidades que no se juzgan como placeres—como si, siguiendo el análisis de Michel Foucault, la preocupación de la ética antigua se centrara en el modo de usarlas. Por el contrario, sólo se examinan desde el punto de vista del deseo que subyace en ellas. Dicho de otra forma: en Platón no hay un tratamiento teórico del placer que escapa a la obsesión del deseo infinito. La concepción nihilista del deseo anula el placer no intelectual. Demostrar esto, leyendo atentamente el diálogo dedicado de forma monográfica precisamente al placer—y no al deseo—, supone comprobar la fuerza del paradigma que Platón no deja de aplicar, y ver hasta qué punto la tinaja agujereada y el buey hambriento son metáforas ejemplares de la respuesta dada a la cuestión de la conducta moral.

El *Filebo* es, pues, un diálogo sobre el placer. Desde el principio, el problema central es el placer mismo. Pero, ¿para decir qué? Para definirlo como ilimitado. Mientras que el intelecto está relacionado con el concepto de causa, y por tanto con un principio determinante, «el placer es ilimitado en sí mismo» y pertenece a

esa clase de conceptos que no tienen principio, medio, ni fin.[41] Esta clasificación del placer dentro de la familia de las experiencias de lo infinito se repite a lo largo de todo el diálogo. Los placeres no intelectuales comportan violencia y desmedida, son «susceptibles de cantidad, intensidad de frecuencia, o de escasez».[42] Frente a la ciencia, que es medida, nada hay más desproporcionado[43] que estas percepciones.

Pero cuando Platón explica *por qué* los goces no matemáticos carecen de forma congénita de límite, introduce el deseo. Procede de la siguiente forma: todo lo que afecta al mismo tiempo al alma y al cuerpo se caracteriza por su infinitud.[44] ¿Por qué? Porque los placeres que dependen del alma y del cuerpo son siempre impuros: agrado y pesar se confunden en ellos. Cabe percibirlos, pues, de forma violenta, sin que el sufrimiento subsiguiente e inevitable apenas pueda mitigarlos. En consecuencia, sea cual sea su intensidad, son falsos.[45] Un placer puro, aunque sea infinitesimal, será más grato—porque en realidad es exclusivamente agradable—que un gran goce entremezclado de dolor. La mezcla con el sufrimiento modifica la evaluación cuantitativa del placer, su fuerza, su duración. Cuando es impuro, un placer realmente deja de serlo.

¿En qué consiste esta noción de pureza, aplicada a lo agradable? El placer es impuro cuando va acompañado de sufrimiento. ¿Qué tipo de sufrimiento? El que provoca la sensación de un vacío que debe llenarse. Para empezar, ¿qué condiciones son necesarias para disfrutar? ¿Acaso no siente uno un gran placer bebiendo cuando tiene sed, comiendo cuando tiene hambre, rascándose cuando tiene un prurito? Cualquier interlocutor estaría de acuerdo con Sócrates sobre este punto. Sin embargo, una vez admitido que se disfruta satisfaciendo un deseo experimentado, es decir, en la medida en que se siente, y mientras dura la sensación, la conclusión posterior es bastante sorprendente. Si hay que tener sed para que beber resulte agradable, si se bebe porque se está sediento y mientras dura la sed, esto significa que el placer no sólo depende de un sufrimiento, sino que además es simultáneo. Se goza porque se desea, mientras se desea, hasta el momento en que el deseo se satisface. Pero dolor y voluptuosidad comienzan y acaban juntos. El placer

41. Platón, *Filebo*, 31 a. 42. *Ibid.*, 52 c. 43. *Ibid.*, 53 d.
44. *Ibid.*, 52 c. 45. *Ibid.*, 53 b.

es un proceso de apaciguamiento de un malestar sensible. Sólo se desarrolla en función del dolor que le acompaña.[46]

«Si está uno vacío, desea estar lleno y disfruta de esta esperanza al mismo tiempo que sufre por sentirse vacío [...]: dolor y placer se funden en una mezcla única».[47] Esta es la razón de que los placeres no intelectuales nunca sean real y puramente agradables, lo que los deteriora estructuralmente: ese deseo de plenitud que aumenta en un alma a medida que se llena. La desmedida de un placer depende pues de su impureza, porque la impureza depende a su vez de la percepción del vacío. Como el vacío es inseparable de la razón por la cual se siente placer, el placer destinado ilusoriamente a colmar sólo puede ser ilimitado. Cuanto más se sufre, más se goza. Cuanto más se goza, más se sufre.

La habilidad de la argumentación consiste en la sustitución del criterio subjetivo de evaluación de lo agradable por un criterio substancial de pureza y, por tanto, de verdad objetiva. Cuanto más convencido se está del goce, más se sufre. La cantidad de placer sentido está como neutralizada por la calidad mixta, y por tanto negativa, de este mismo placer. Gracias al análisis filosófico, las opiniones comunes se invierten: el deseo no es ya lo que nos conduce al placer, sino lo que nos aparta de él, lo que altera y corrompe la naturaleza misma de lo agradable. Y esta relación de lo que sucede realmente con aquello que aparentemente nos parece delectable debería modificar nuestra sensibilidad. Platón nos enseña a pensar, pero también a sentir la negatividad del goce, a reconocer esta negatividad—el sufrimiento de la carencia—a través de la propia experiencia del placer deseado.

Deseo sensible/deseo insensible: todo reside en esta determinación estética de la carencia. Si se siente el agujero y el vacío, si el deseo se vive como una percepción dolorosa del vacío, entonces no hay verdadero placer. Si, por el contrario, un anhelo pasa inadvertido, permanece inconsciente y por tanto indoloro—como en el caso del deseo de verdad—, entonces no hay más que placer. Es preciso que el deseo esté anestesiado para que se dé una voluptuosidad real. Por el simple hecho de vivirse, los deseos impiden que exista placer.

46. Platón, *Gorgias*, 496 c-e. Sobre la simultaneidad entre sentir picor y rascarse, *Gorgias*, 494 c y *Filebo*, 46 a-47 b. La alusión sexual es indiscutible en los dos casos.

47. *Ibid.*, 47 c-d.

¿Qué es lo que permite a Platón llegar a una conclusión tan paradójica y sorprendente? El hecho de haber suprimido la sucesión. No hay primero una sensación dolorosa de vacío y a continuación el placer que vendría a apaciguarla, a hacer que se olvide el pesar. En la experiencia de la satisfacción de un apetito consciente—hambre, sed, anhelo amoroso, indigencia—, se goza por la esperanza al mismo tiempo que se sufre por el vacío. Entre pesar y alegría, entre vacío y afán de plenitud, hay una mezcla indiscernible, una confusión, una amalgama. En ese mismo instante en que les parece que gozan, quienes comen, beben o se ayuntan sienten el vacío que se produce en ellos inexorablemente a medida que se llenan, como los chorlitos reales, como las tinajas agujereadas. Se rascan todo el tiempo que dura la comezón. Siguen rascándose mientras lo exige el prurito. Persisten en su deseo de goce como si el hecho de gozar actualmente nunca les bastara. Por esta razón, en el caso del alma deseadora, el placer es literalmente imposible. Platón no lo considera un efecto sino un aspecto del deseo: inserto, enquistado en su experiencia dolorosa. Todo placer no intelectual, incluso el más concreta e intensamente sentido, no es sino deseo devorador, desgarrador, hambriento. Deseo de que el placer dure, se prolongue, se estabilice. Como no se cansa uno de gozar, quiere seguir gozando. El vacío prima sobre la esperanza y compromete el bienestar que puede procurar una plenitud relativa.[48]

EL PLACER-INCLINACIÓN

En definitiva, en el deseo hay algo incurable, imposible de compensar con satisfacciones mínimamente positivas. Su infinitud inherente es una fuerza absoluta que priva al placer de un tiempo propio, de una duración que le permita existir, aunque sea por un instante, en su estado puro de simple placer. Y dado que no hay

48. Si se sigue la argumentación del *Filebo*, resulta extraña la afirmación de Michel Foucault: «La ontología a la que se refiere esta ética no es una ontología de la carencia y del deseo». Cf. C. Jambet, «Constitution du sujet et pratique spirituelle. Remarques sur *L'histoire de la sexualité*», en *Michel Foucault philosophe*, *op. cit.*, p. 276. Para una lectura clásica del *Filebo* atenta a la ontología del deseo, véase H. G. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations relating to the Philebus* (1931), trad. ingl., Yale University Press, 1991.

un solo instante en que el placer impuro pueda ser otra cosa que esa *mezcla única*, que lo hace doble y contradictorio, no hay un solo instante en que pueda darse lo agradable puro y simple, presentarse a un sujeto sin verse falseado por su contrario. Quienes así lo creen interpretan de forma estúpida sus sensaciones confusas.

El placer se manifiesta de forma exagerada y reveladora en las personas gravemente enfermas. Su intensidad, la cantidad que se aprecia subjetivamente, es proporcional al grado de sufrimiento. La fiebre nos da hambre y sed,[49] la locura amorosa nos vuelve intemperantes:[50] es por ello que, en condiciones anormales, sentimos goces muy intensos.[51] En efecto, porque sufrimos enormemente. El alivio inaudito que nos procura la menor gota de agua o el más fugaz encuentro es proporcional a la indigencia que padecemos. Relativa respecto a ese estado, sin el cual resultaría una cantidad irrisoria, su vivacidad nos da, precisamente, la medida. El placer experimentado es, pues, un síntoma de la gravedad de nuestro estado de carencia.

Debido a ese estado de desfallecimiento, una satisfacción que para otro sería pequeña, nos resulta entonces enorme. El placer es relativo, carece de un valor intrínseco, depende de una situación contingente. En este sentido, el profundo análisis realizado por Martha Nussbaum nos ayuda a comprender a Platón[52] y el horror que siente por el relativismo. Pero, a través del rechazo de lo subjetivo, de lo contingente y arbitrario, Platón pretende protegernos del vacío. Lo subjetivo, lo contingente y lo arbitrario son menos que la fragilidad, son la nada. El alivio no puede medirse en relación al dolor previo. Por su naturaleza mixta, es objetivamente falso.[53] El

49. Platón, *Filebo*, 45 b. 50. *Ibid.*, 45 d-e. 51. *Ibid.*, 45 a.

52. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, 1991[8], pp. 136-233. [Hay trad. cast. de Antonio Ballesteros: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.]

53. La noción de falso placer suscitó un interesante debate entre los historiadores de la filosofía, sobre todo anglófonos. Para seguirlo, pueden consultarse J. C. B. Gosling, «False Pleasures: *Philebus*, 35 c-41 b», *Phronesis*, 4, 1959, pp. 44-53; «Father Kenny on False Pleasures», *Phronesis*, 5, 1960, pp. 41-45; A. Kenny, «False Pleasures in the Philebus: a reply to Mr. Gosling», *Phronesis*, 5, 1960, pp. 45-52; J. Dybikowski, «False Pleasure and the *Philebus* », *Phronesis*, 15, 1970, pp. 147-165; T. M. Penner, «False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a 3-41a 6», *Phronesis*, 15, 1970, pp. 166-178; D. Frede, «Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasu-

alivio no es sólo breve e inestable. Desde el principio, mientras dura, no es más que engaño y error. Por tanto, no es placer (porque está impregnado de sufrimiento), simplemente no es (nunca es puramente placer). Contradicción y fluidez se compenetran en esta teorización de una mezcla de contrarios en perpetuo movimiento.

El problema no es que el placer sea agradable pero demasiado breve, sino que sea inseparable del sufrimiento que, si bien conduce a él, lo hace inalcanzable. La conclusión del análisis platónico se resume en una frase un tanto enigmática: el placer es devenir. «¿Acaso no hemos oído decir, a propósito del placer, que no es sino perpetuo devenir, y sin existencia alguna?», pregunta Sócrates.[54] «Debemos estar agradecidos a quien nos explica que el placer deviene, sin que llegue a tener una existencia—prosigue—, porque deja claramente en ridículo a quienes proclaman que el placer es un bien».[55] Continuamente renovado, arrastrado por la insaciabilidad del deseo, el placer nunca es, carece de existencia.[56]

Al principio, se trataba en suma de reconocer el placer allí donde puede observarse como un fenómeno macroscópico. Al final, a través de una proposición aparentemente positiva—el placer *deviene*—, Platón afirma de él, del placer, que ni siquiera existe. Carece de substancia, a pesar de su intensidad, precisamente porque no puede subsistir en absoluto en el tiempo, durar un solo instante. Decir «el placer deviene» significa una vez más expresar el no ser desde el punto de vista de la temporalidad. Y, por consiguiente, una crítica de la sensibilidad ordinaria. Todos los que pierden su tiempo creyendo que gozan consideran que sus deseos son placeres reales. «Todos los que sacian su hambre, su sed, y todas las necesidades que calma la inclinación, obtienen su goce en esa inclinación donde pretenden ver un placer y sostienen que no soportarían vivir sin tener

54. Platón, *Filebo*, 53 c. 55. *Ibid.*, 54 d.

56. Sobre esta noción de «placer-inclinación», véase V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, París: Vrin, 1969².

res in Plato's *Philebus*», *Phronesis*, 30, 1985, pp. 151-180; C. Hampton, «Pleasure, Truth and Being in Plato's *Philebus*. A reply to Professor Frede», *Phronesis*, 32, 1987, pp. 253-262. Además de *Phronesis*, véase J. L. Cherlonneix, «La vérité du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 1986, pp. 311-338.

hambre, sed y sentir todas las ansiedades derivadas de estos apetitos».[57] El placer deviene. El placer es deseo y, por tanto, dolor.

EL PLACER NEGATIVO

Es el momento de hacer converger los dos recorridos precedentes. El tiempo de la droga y el del deseo platónico coinciden.

El deseo de droga es imperioso, urgente, despótico. Es tan insaciable, tan desmesurado y omnipresente que imposibilita el placer. Se quiere siempre, siempre más, y este anhelo, esta necesidad ocupa progresivamente todo el espacio de la experiencia. El producto inyectado, ingerido o inhalado desaparece en una corriente permanente, en una fluidez que representa el tiempo mismo en esa pérdida. Uno intenta llenarse, sentirse pleno, pero se vacía sin cesar. Ante su insatisfacción, el deseo insiste y absorbe todo el tiempo y todas las preocupaciones. Es una avidez oral, voraz, bestial, que adquiere el aspecto contorsionado del mono parásito, agarrado al cuello. Estas mismas palabras pueden aplicarse al deseo platónico. Las definiciones conceptuales coinciden—el deseo es una carencia ilimitada, el placer puro es una plenitud imposible—, pero aún más las imágenes. Fluidez, oralidad, animalidad representan la persistencia de la corriente que atraviesa la tinaja agujereada, la voracidad de los bueyes y del chorlito real, la animalidad del alma deseadora. Seguir los propios apetitos equivale a vivir como un toxicómano: a merced de una corriente cuya substancia es progresivamente incapaz de saciar, obligado a perpetuidad a calmar el hambre y la sed de una bestia que nos acompaña, quimera o mono.

Sin embargo, el punto de contacto más interesante sigue siendo el del placer negativo. Comparemos *El festín al desnudo* y el *Filebo*. En los placeres corporales está siempre entremezclado el deseo, nos dice Sócrates, y como el deseo es doloroso, el placer resulta perjudicado. Una sensación puramente agradable es estructuralmente imposible. El chorlito real, la tinaja agujereada, el apetito devorador son metáforas de esta estructura que se concibe como insaciabilidad. Corolario: el deseo es tiránico, exigente, sin

57. *Ibid.*, 54 e.

límite. La apreciación subjetiva de lo agradable depende totalmente de la gravedad objetiva de la carencia. Cuando está uno hundido, basta con poca cosa para sobreponerse y persuadirlo de que alcanza un punto muy elevado en el goce. Pero este goce no es sino sedación de un dolor, apaciguamiento del deseo de esta sedación. Así, el placer experimentado positivamente—verdadero placer—es sólo la atenuación de un sufrimiento.

Sócrates sugiere representar el funcionamiento del deseo trazando una línea vertical entre dos extremos: abajo, el punto de la carencia y del pesar de sentirse vacío; arriba, el de la plenitud del placer. A medio camino entre ambos extremos, habría que marcar un punto intermedio, de no-pesar y de no-placer: una especie de cero, entre valores negativos y valores positivos. Para alguien que se encuentre en el nivel más bajo, sufriendo sed, hambre o cualquier otra privación, ¿es posible acceder al placer? Sí, esa ascensión es posible, pero aparece un malentendido. Se asciende de la carencia a un punto intermedio, y en este ascenso se imagina uno que alcanza el placer cuando, en realidad, se pasa del dolor de la carencia a un estado neutro de no-carencia y de no-displacer que, sin embargo, es asimismo un estado de no-placer. El verdadero y puro goce de la plenitud se encuentra más arriba, muy por encima del punto intermedio. Mientras el cuerpo está comprometido en la experiencia, mientras busca una satisfacción a los deseos de adquisición, uno no se da cuenta de este error: con los ojos fijos en el suelo, no percibe siquiera la existencia de la verdadera voluptuosidad. Se está pues condenado a subir y bajar sin cesar entre el punto más bajo del displacer y el punto intermedio de no-displacer, y viceversa.[58] La atenuación del sufrimiento, en efecto, nunca es estable porque el agujero de la carencia no detiene su tarea de vaciado, de disminución del nivel. El chorlito real defeca, la tinaja filtra, el cuerpo se consume. La naturaleza del deseo es insaciable, insiste Sócrates en este contexto. Cuanto más tratamos de saciarlo, más se vacía; cuanto más se vacía, más lo llenamos. Se considera agradable

58. Platón, *República*, IX, 583 c-586 a; cf. *Filebo*, 43 e-44 c, con el comentario de D. Frede: Plato, *Philebus, translated with Introduction and Notes by Dorothea Frede*, Indianápolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993, pp. XLIX-L. El mejor complemento de estos textos figura en M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, pp. 146-151.

lo que no es más que no-desagradable, el acceso a un nivel cero, a un placer algebraicamente negativo.

¿Y qué nos dice William Burroughs? «El principio propio de la droga es cuantitativo y medible con exactitud; cuanto más toma uno, menos tiene; cuanto más tiene, más toma y menos tiene; como corolario, cuanto más tiene, más toma. [...] La droga encubre la fórmula del virus «diabólico»; el Álgebra de la Necesidad. Y el rostro del diablo es siempre el de la Necesidad absoluta. Al drogadicto le devora una necesidad absoluta de droga. A partir de una cierta frecuencia, esta necesidad no puede ya refrenarse ni limitarse».[59] La cantidad ingerida depende de la intensidad de la necesidad, está pues dirigida por este principio considerado «absoluto». Absoluto por su poder, absoluto como punto de referencia en relación al cual se miden la cantidad y la frecuencia. El placer sólo es un alivio o una compensación del dolor directamente proporcional a la cantidad de dolor. La sensación agradable depende de la intensidad de la necesidad: después de una crisis de abstinencia, la primera dosis produce un deleite más inmediato y más agudo. Se ha alimentado al animal-necesidad, se ha abrevado a las células sedientas, que lo aprecian en la medida en que el primero desfallecía de hambre y las otras se morían de sed. Eso es el placer, el «rollo súper»: una suma algebraica objetivamente igual a cero—pues se anula el sufrimiento y se asciende al punto neutro del no-dolor—, que se sobreestima subjetivamente como un placer porque la violencia del alivio—proporcional a la gravedad de la abstinencia—se toma por un goce. «Heroína-opio-morfina-palpi: todo para librarte del Mono, del mono monstruoso de la necesidad que corroe y comisquea toda forma humana [...] Pero el resultado es invariable [...] El mono es quien conoce el Álgebra ...».[60] Como es absoluta, la necesidad nunca está contenta, el resultado no supera el cero: «Todo se reduce a una parcela de alivio cuantitativo».[61]

El álgebra de la droga proporciona a Burroughs un lenguaje muy coherente para hablar del placer negativo. Un lenguaje análogo al argumento geométrico utilizado por Platón: la línea vertical, con una parte inferior (el estado de carencia), una parte superior (el placer puro y verdadero), y el punto medio que separa la negativi-

59. *Ibid.*, pp. 2-3. 60. *Le festin nu*, trad. fr., París: Gallimard, 1964, p. 11.
61. *Ibid.*

dad del dolor y la positividad del placer. Los placeres que quedan por debajo del punto intermedio son impuros e ilusorios y, si se alcanzan, producen la impresión de una gran alegría, en función de la distancia recorrida desde abajo. Los enfermos en peor situación son los que más gozan y se equivocan respecto al placer, lo mismo que el yonqui agonizante en la «renuncia» puede apreciar mejor una dosis que aquel que sigue la rutina y, por tanto, apenas siente.

CAPÍTULO III

PLACERES CRÓNICOS

Frente al argumento de la insaciabilidad del deseo y de la negatividad del placer que utilizan Platón y Aristóteles para descalificar la experiencia, otra singular voz se deja oír en la filosofía griega para hablar del valor del placer negativo y negar el movimiento insatisfecho del deseo. Epicuro inaugura una ética que confía en los límites de lo que el ser humano puede desear, segura de que el goce, incluso si se define como analgesia, indolencia o anestesia, puede durar algún tiempo. Explícitamente polémico respecto al nihilismo platónico, el pensamiento epicúreo invierte el juicio filosófico sobre el álgebra de la necesidad: dejar de sufrir no corresponde a un grado cero de no-dolor y de no-placer, sino que coincide, por el contrario, con una voluptuosidad máxima. Más allá de Platón, la filosofía del Jardín enlaza con la representación homérica de una felicidad posible a través de la saciedad alimentaria, el erotismo, y el olvido de las preocupaciones que aportan la poesía y algunas drogas misteriosas. Los dioses se entregan particularmente a esta felicidad.

La misma visión razonable e higienista de la pasión se encuentra en Thomas de Quincey. El opiómano consigue mantener su toxicomanía durante años, cultivando un placer estable (*catastemático*, como diría Epicuro) y crónico. Referencias literales a la filosofía y a la literatura griegas muestran que Thomas de Quincey vivió su experiencia a través del filtro de una teoría epicúrea y homérica del placer.[1]

1. Para una reflexión general acerca del opio, véanse David Courtwright, *Dark Paradise: Opiate Addiction in America before 1940*, Harvard University Press, 1982; Paul Butel, *L'opium: Histoire d'une fascination*, París: Perrin, 1995; y sobre todo Alethea Hayter, *Opium and the Romantic Imagination*, California University Press, 1968.

DE FILÓSOFO A OPIÓFAGO

¿El festín al desnudo de William Burroughs y la degustación de láudano de un opiómano romántico son experiencias distintas del placer?

A juzgar por la atmósfera apacible, sosegada, *cosy*, del chalé resguardado y confortable, en medio de una hermosa campiña nevada, creeríamos que sí. El lector de Kant, que pasa sus veladas sentado junto al fuego de un hogar, en su acogedor despacho repleto de libros, con su garrafa de cristal llena de licor rojo, no tiene nada que ver con los drogadictos que vagabundean por entre la roña y la miseria de una barriada. Indolentes y respetables, los morfinómanos, opiómanos y cocainómanos del siglo XIX—cuando son médicos, farmacéuticos, escritores o amas de casa—nos parecen menos vulnerables, menos marginales que los jóvenes de nuestras ciudades y de nuestras periferias, víctimas de los graves desórdenes de la toxicomanía. Pero sobre todo parecen haber encontrado la paz en la indolencia. «Lujo, calma y voluptuosidad», por supuesto: el tiempo se ha detenido, dilatado, prolongado en un perpetuo presente. Las veladas de Thomas de Quincey son apaciblemente idénticas e interminables.

Naturalmente, podría decirse que la diferencia depende de las circunstancias: los drogadictos contemporáneos están afanados y frenéticos porque se ven obligados a reabastecerse a diario ilegalmente, mientras que los rentistas románticos tenían a su disposición sus productos predilectos, listos para usarse, almacenados en casa. Pero William Burroughs nos ha dicho que el movimiento ininterrumpido de la búsqueda, es decir, del deseo impaciente, no es un contratiempo sino por el contrario la finalidad misma de la existencia. La apariencia caótica de este tipo de vida obedece a la ley algebraica del mono. La inquietud es estructural. Un testimonio recogido en un reportaje publicado por *Le Nouvel Observateur*, en 1992, aportaba una singular contraprueba de un análisis que tal vez pueda parecer demasiado sofisticado. Un joven toxicómano inglés, «estabilizado» con metadona, explica la razón de que su nuevo empleo del tiempo no le satisfaga: «Antes, dice, cuando era yonqui, estaba ocupado todo el día: comprar la droga, pincharme, esquivar a la policía... No tenía tiempo de andar vagando por ahí.

Estar con metadona es parecido a estar en paro. Y aún a veces, sólo para no quedarme en casa, voy a comprar un gramo de heroína a los camellos».[2] Con la substancia a su disposición, de la que una sola dosis basta para todo un día, Matthew se aburre. En vez de aprovechar el tiempo de ocio que le permite la distribución legal, en vez de disfrutar quedándose en casa, vuelve al trapicheo de la calle, en busca de un producto cuyos efectos son menos duraderos y cuya carencia se deja sentir con mayor rapidez y dureza.

¿A qué se debe, pues, que el opiómano del siglo XIX no sea, en principio, un buscador de droga, sino, precisamente, un *gourmet* hogareño, capaz de prolongar sus placeres? ¿Y hasta qué punto puede perdurar la estabilización de su hábito? El relato de Thomas de Quincey nos mostrará dos cosas: en primer lugar, en su caso particular, la racionalización de la toxicomanía pasa por una conformación filosófica que le permite decirse: «Aunque sea negativo, el placer siempre es un placer». La consciencia de la función antálgica del opio y del hecho calmante del dolor no merma el propio carácter extremadamente agradable de este efecto. Ingiriendo su láudano con moderación, Thomas de Quincey saborea pues el máximo tiempo posible ese estado altamente apreciable de no-dolor, que le resulta cada vez más valioso. Mientras que, para Burroughs, el descubrimiento de la estructura negativa del placer conduce a la negación de su naturaleza placentera y a su reducción, a su envilecimiento como deseo insaciable, según la lógica platónica, para Thomas de Quincey el placer no deja de ser un placer, incluso si se entiende como cesación del sufrimiento. En este caso, la referencia filosófica no es Platón sino, por el contrario, una teoría del placer deliberadamente antiplatónica, la de Epicuro. Más tarde—segunda lección de las *Confesiones de un opiómano inglés*—la relación con la droga se transforma inevitablemente en impedimento de una tortura. Epicuro no basta para mantener indefinidamente el equilibrio «catastemático». Con una rapidez que, ciertamente, no es como la de la heroína de Christiane o la morfina de William Burroughs, el opio acaba un día por crear precipicios imaginarios que invaden la consciencia con un delirio visual angustioso. Le sigue una aflicción incontrolable, en la que la atmósfera burguesa deja

2. Vincent Jauvert, «Héroïne sur ordonnance», *Le Nouvel Observateur*, nº 1464, 26 nov.-2 dic. 1992, p. 28.

pronto de tener efecto «estabilizador» alguno. Bajo las alfombras, el abismo. Había una doble cámara. El sueño se transforma en pesadilla. La negatividad toma las riendas.

«No hay drogadictos felices», nos dice Claude Olievenstein, quien conoció sin embargo tan de cerca a toxicómanos crónicos cuyo placer no dejó de cuestionarse, comprender y reconocer.[3] El autor de los *Suspiria de profundis*, que recuerdan las *Confesiones*, podría muy bien añadir una voz más al consenso sobre la constatación de que, finalmente, la droga no trae la felicidad. Pero el interés de este relato y de la manera de organizar y de pensar la experiencia reside en su articulación específica de la temporalidad. ¿Qué es lo que retrasa el descubrimiento de este «finalmente» en de Quincey, y qué permite ese retraso, esa demora, durante la cual hay verdadero placer? ¿Qué es lo que anima a pensar, por añadidura, que incluso más tarde ese placer se conserva en la memoria y se rememora como algo verdadero?

Epicuro. Thomas de Quincey insiste en varias ocasiones en su identidad de filósofo. Lo que el opio suscita en él—amante del saber, experimentador de una ciencia de la felicidad, occidental cultivado—nada tiene que ver con lo que desencadena en los jóvenes groseros y analfabetos.[4] El placer es una construcción intelectual. El opio ensalza la grandeza del intelecto. Más exactamente, la experiencia de su descubrimiento y de su consumo puede interpretarse como una aventura erudita. La primera dosis de láudano aparece como la respuesta, ¡tan concreta y convincente!, al cuestionamiento de los filósofos sobre la felicidad.[5] El paso de un uso semanal a una dosis diaria, momento crítico en la gestión de la experiencia, se justifica ciertamente por una debilidad personal, pero concebida en términos filosóficos. «Sostengo que en la época que empecé a tomar opio a diario, me hubiera resultado imposible pro-

3. Claude Olievenstein, *Il n'y a pas de drogués heureux*, París: Laffont, 1977, pp. 206-207. Olievenstein replica a los analistas que liquidan la cuestión del goce químico en términos de «fantasma de placer» al margen de la realidad: «¿Cómo hacerles comprender que sus conclusiones expeditivas no cuadran en absoluto con lo que yo podía percibir en esas personas que, durante lo que podría llamarse la luna de miel de la droga antes de la ineluctable degradación, manifestaban una auténtica alegría de vivir y reflejaban un cierto equilibrio?» (p. 206).

4. Thomas de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium anglais*, *op. cit.*, p. 100. 5. *Ibid.*, p. 93.

ceder de otra forma—escribe de Quincey—. [...] Confieso, como una debilidad inveterada, que soy desmedidamente eudemonista, que aspiro en exceso a un estado de felicidad».[6] Sobre este punto —la conducta ante el placer y el dolor—, de Quincey recusa el ejemplo estoico y pide que se le acepte como un filósofo ecléctico, en busca de comprensión y bienestar. Así pues, eudemonista y epicúreo cuando se trata de organizar el uso del placer. «En realidad soy tan epicúreo ...»,[7] reconoce al explicar por qué se decanta por un paisaje invernal riguroso e inclemente para resaltar, por contraste, las delicias de sus veladas irrigadas con opio.

Toda una teoría del placer se desarrolla discretamente, pero con el suficiente interés, tras un ejercicio realmente práctico. ¿En qué reside su interés? Si tratamos de comparar los argumentos de De Quincey para penetrar intelectualmente en su toxicomanía y los argumentos epicúreos sobre la estructura del placer, percibimos una afinidad real. Y comprobamos al mismo tiempo cómo, a partir de una misma asunción de la naturaleza negativa del placer, se puede desembocar en la negación platónica que reafirma, paradójicamente, William Burroughs—negativo, por tanto, falso— o en el contentamiento epicúreo y romántico: negativo, pero verdadero.

LAS ALFA PRIVATIVAS DE EPICURO

A-taraxía, a-ponía, a-ochlesía: 'no sentirse turbado', 'no sentir la fatiga', 'no sufrir físicamente'. Sabemos que el dogma epicúreo sobre el bien identifica este último con el placer, y con un placer que se define negativamente. «Cuando decimos, pues, que la finalidad es el placer, no hablamos de los placeres de la gente disoluta ni de aquellos que residen en el goce, como creen algunos que ignoran la doctrina, o no están de acuerdo con ella, o la interpretan mal, sino del hecho de que el cuerpo no sufra y el alma no se sienta turbada».[8] Éste es el criterio de nuestras acciones y la función de los deseos naturales y necesarios: no sentir dolor físico, no sufrir las alteraciones que la vida afectiva y social tiende a provocar en nuestra

6. *Ibid.*, p. 113. 7. *Ibid.*, p. 122.
8. Epicuro, *Carta a Menecea*, 131-132.

alma.[9] No sólo es un estado posible de alcanzar,[10] sino que coincide inmediata, instantáneamente con la máxima satisfacción.[11] A partir de ahí, la intensidad del bienestar no puede aumentar más, sólo hay variaciones cualitativas.[12]

Un placer alcanza su cima cuando es totalmente negativo, cuando despunta a la vez que cesa el sufrimiento precedente. Lo que permite medirlo es el sufrimiento aliviado. Y un dolor intenso totalmente apaciguado provocará instantáneamente un enorme placer. En otras palabras, para gozar mucho, se tiene que haber sufrido mucho. Ha de encontrarse uno en el límite. Conocemos bien esta relación paradójica placer-displacer: es la ecuación de la droga, y el modelo del *Filebo*. Pero aquí el tono es totalmente diferente. Epicuro no dice que el placer sea *sólo* apaciguamiento, ni que sea un error llamar placer al cese del sufrimiento. Por el contrario, insiste en la cantidad, el valor y la intensidad del placer así obtenido, como también en la naturalidad y la facilidad de procurárselo. Nadie pretende que el Jardín sea un lugar triste.

¿Cómo se consigue, pues, teorizar el buen placer—substancial, abundante, auténtico—a partir de una definición negativa? Elaborando de una cierta forma la articulación con el tiempo. Epicuro nos dice que el placer máximo y el apaciguamiento del dolor se producen al mismo tiempo.[13] De inmediato, sin plazos, sin esperas, se alcanza la cima y se abandona el sufrimiento. Entre displacer y placer no existe pues un tiempo intermedio, durante el cual el sujeto sentiría de forma simultánea lo agradable y lo desagradable, antes de que se operara remisamente el cambio. «El límite de la intensidad de los placeres es la eliminación de todo dolor. Allí donde hay placer, mientras dura, no hay lugar para el dolor, o la tristeza, o ambos a la vez».[14]

Sedación y alegría coinciden en un mismo tiempo; dolor y placer no pueden ocupar un mismo segmento temporal. La sustitución se realiza de inmediato—donde había displacer, adviene instantáneamente placer—porque, entre ambos estados, hay una solución de continuidad. Desde el punto de vista estructural, esto

9. *Ibid.*, 128. 10. *Ibid.* 11. *Máximas capitales*, 3; *Sentencias vaticanas*, 42.
12. En la amplia bibliografía sobre Epicuro, véase sobre todo Phillip Mitsis, *Epicurus Ethical Theory: The Pleasure of Invulnerability*, Ithaca: Cornell University Press, 1988. 13. *Sentencias vaticanas*, 42. 14. *Máximas capitales*, 3.

significa que el placer no puede darse mezclado de displacer; que el sufrimiento no puede ser agradable a medias. No existe una situación híbrida. O todo o nada. «Epicuro no admitía que el dolor se mezclara con el placer, ni el mal con el bien».[15]

El bienestar obtenido por la disolución del dolor, el placer negativo, es pues un placer puro. Puramente, totalmente agradable. Ningún dolor residual lo menoscaba, dado que surge en cuanto desaparece el sufrimiento. Pero tampoco lo turba ningún deseo súbito, porque «una vez alcanzado ese estado, toda la tortuosidad del alma se calma, el ser vivo no va ya tras algo que le falta, ni busca nada más para completar el bienestar del alma y del cuerpo. Por lo tanto, necesitamos en efecto placer cuando, a causa de su no-presencia, sufrimos, pero "cuando no sufrimos" dejamos de necesitarlo».[16] El placer detiene el movimiento del deseo.

El deleite coincide con la completa disipación del sufrimiento, porque el placer ocupa todo ese espacio del deseo previo que nos impelía a buscarlo, para sustituirlo por completo. Este éxito total e instantáneo en la sustitución del displacer por su contrario presupone que el deseo no es insaciable. La conclusión es clara: «Lo insaciable no es el vientre, como dice la gente, sino la falsa opinión sobre el atiborramiento ilimitado del vientre».[17] Suponer que el apetito es imposible de saciar significa compartir las ideas falsas e infundadas de la gente ordinaria. Unas ideas que son hueras y desmedidas.

La teoría epicúrea relaciona la estructura negativa del placer con la certeza de que el deseo puede saciarse. Precisamente porque el placer sucede al cese del sufrimiento y del deseo, el deseo no aparece como nada inquietante sino controlable. Y más aún, hace de la negatividad la condición de una extrema valoración del placer. Que los apetitos cedan la plaza al placer máximo—es decir, que el placer más deseado dependa de su apaciguamiento—significa que eran naturales y necesarios, que había verdadera urgencia por satisfacerlos y que el apogeo del goce se alcanza con el simple apaciguamiento de los deseos. La insaciabilidad se convierte en un criterio que permite distinguir los deseos no naturales, no necesarios y que no producen placer.

El antiplatonismo radical de esta teoría es fácilmente mesura-

15. Usener, *Epicurea*, 421. 16. *Carta a Menecea*, 128.
17. *Sentencias vaticanas*, 59.

ble. Mientras que Platón utiliza la negatividad para descalificar el placer, Epicuro hace un uso inverso. Para Platón, el hecho de que el placer de beber dependa de la sed que se tenga significa que este placer, por ser directamente proporcional al sufrimiento, depende de éste, es pues su síntoma y no un verdadero placer. Para Epicuro, la constatación de que la intensidad del apaciguamiento es máxima en función de la gravedad de la necesidad nos garantiza la facilidad de gozar mucho. Basta con tener un gran apetito para regalarse; basta con estar verdaderamente sediento para alcanzar el cenit del goce con sólo un vaso de agua. El hecho de que el goce dependa de la necesidad nos permite experimentar nuestra independencia respecto al lujo: ¡es tan fácil ser feliz con tan poco!

Para Platón, el hecho de que se goce ante la supresión de un estado de carencia significa que este goce es impuro, se mezcla con la carencia de la que deriva y que siempre le acompaña. Para Epicuro, en cuanto uno se apacigua, se siente satisfecho. El vacío desaparece instantáneamente sin dejar rastro, el placer es puro, sin merma, duradero. Entre ambos estados existe sucesión pero nunca contemporaneidad. Para Platón, el hecho de que determinados deseos sean necesarios y de que necesitemos comer y beber todos los días para vivir significa que nuestro cuerpo insiste en perseguirnos con sus exigencias y nunca deja de vaciarse. «Necesario» significa para él «coercitivo», «despótico», «excesivo». Para Epicuro, el hecho de que haya que ingerir una cierta cantidad de alimento a diario significa que basta con comer para ser feliz todos los días. «Necesario» quiere decir «limitado»—se requiere una cantidad y no más—, o sea, «naturalmente discreto». La necesidad es solidaria de la facilidad de gozar con poco. Para Platón, los deseos relacionados con el cuerpo son insaciables. Para Epicuro, estos son precisamente los deseos que no lo son. Para Platón, los placeres negativos, impuros, persistentes, insaciables se ven arrastrados en un movimiento incesante de devenir y de fugacidad debido al deseo. Para Epicuro, los placeres negativos, puros, moderados y fáciles de satisfacer duran en el tiempo, sin verse menguados por los deseos precedentes que les han cedido su puesto.

PLACER CRÓNICO

Entonces, ¿en qué sentido Thomas de Quincey simboliza su experiencia según el modelo epicúreo?

Después del primer impacto del poder antálgico del opio, después de la revelación de una voluptuosidad positiva que unas dosis espaciadas mantienen estacionaria durante diez años, un día de 1812 el placer se convierte en algo puramente analgésico y anestesiante. Para aliviar la reaparición de un dolor de estómago, el filósofo comienza a tomar opio todos los días. Recupera, pues, aquella primera función del producto como calmante.

Este hecho, la percepción totalmente natural de la eficacia médica, caracteriza ya al drogadicto del siglo XIX por contraste con el yonqui contemporáneo. Porque, por supuesto, los compuestos químicos que ahora identificamos como «drogas», como «material» inquietante e ilegal—el opio y sus derivados, la cocaína, el *crack*, etc.—se utilizaban en aquella época como medicamentos no sólo ordinarios, sino insustituibles precisamente en la lucha contra el dolor. Fueron los primeros anestésicos y contribuyeron enormemente al desarrollo de la cirugía. Se prescribían para cualquier síntoma, para cualquier manifestación de dolor físico y psíquico. Por consiguiente, comenzaron a utilizarse como terapia sobradamente autorizada porque hacían cesar toda sensación dolorosa—cualesquiera que fuesen su causa y su localización. En un principio, el placer se considera en su valor negativo de alivio, de remedio contra el dolor. Éste es el caso, efectivamente, de Thomas de Quincey. Pero, al mismo tiempo, a ese inicio, al efecto analgésico previsto y buscado, sucede esa otra voluptuosidad suplementaria, inesperada, insospechada que cae del cielo como un maná, seduce, fascina y hace creer que la verdadera misión del opio es realmente hacernos felices y no remediar tan sólo un dolor determinado. Esta explosión de bienestar tan completa como sorprendente induce a pensar que empieza uno por el placer negativo y que luego descubre el verdadero poder de los éxtasis portátiles. «Que mis dolores hubieran desaparecido era entonces a mis ojos una bagatela: el efecto negativo había desaparecido ante la inmensidad de efectos positivos que acababan de abrirse ante mí ...».[18] Se produjo una in-

18. Thomas de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium anglais*, *op. cit.*,

versión, una resurrección, una revolución: el dolor se transformó en deleite por un salto vertiginoso desde la depresión hasta las cimas del paraíso artificial. El placer negativo pertenece al pasado, el positivo ocupa el presente.

Curiosamente, Thomas de Quincey compara esta positividad con un abismo, un abismo de voluptuosidad divina que engulle la sensación de alivio.[19] Pero, de todas maneras, durante casi diez años, consiguió controlar su placer abisal. Se mantuvo en el borde, como diría un médico de su época.[20] Y convencido de la enorme diferencia entre la creación artificial de un suplemento de placer y la neutralización médica del dolor, insiste en el hecho de que, si pasó de un hábito semanal a un régimen cotidiano, fue a causa de la reaparición del placer negativo. Se vio forzado a cuidar de su estómago, a calmar un dolor tan intolerable como la neuralgia facial que lo ocasionaba. De nuevo, el malestar desaparece y, para impedir una posible recaída, opta por la toma diaria. Durante un año, «el elixir del placer» le proporciona unos días perfectos y perfectamente iguales. Este periodo de goce continuado es el que representa la sosegada escena del apartamento invernal. Una escena cuya descripción escapa a la ficción narrativa de un devenir del tiempo, y que debería confiarse a un pintor capaz de captar el aspecto inmutable de todas aquellas veladas. Placer crónico: insistencia en el estancamiento de la imagen. El relato tropieza con una felicidad sin historia.

El día en que el placer se transforma en alivio, los toxicómanos como Burroughs señalan que la estructura negativa del placer como cese del dolor conlleva una reducción de lo agradable. Thomas de Quincey, por el contrario, asocia la estructura negativa a un estado de bienestar totalmente satisfactorio e invariable, catastemático. El año durante el cual bebe láudano a diario, utilizando así el opio como medicamento, es el año de su mayor felicidad. Todas

19. *Ibid.*, p. 93: «¡Qué resurrección del espíritu desde las profundidades de sus abismos! ¡Qué apocalipsis del mundo llevaba en mí! Que mis dolores hubieran desaparecido era ahora una bagatela a mis ojos: ese efecto negativo quedaba ahora engullido en la inmensidad de los efectos positivos que acababan de abrirse ante mí, en el abismo de placeres divinos así revelados de repente».

20. E. Chambard, *Les morphinomanes*, *op. cit.*, p. 3.

p. 93. Cf. también E. Chambard, *Les morphinomanes* (1890), París, 1988, p. 53.

sus veladas son semejantes. El deleite no varía. Su placer es estable, duradero, sin menoscabo por la inquietud de la carencia. Al disolver el dolor, el opio genera instantáneamente un bienestar máximo. El filósofo tiene bastante, está siempre contento, con una vida sin dificultades ni pretensiones. Tiempo cíclico, cierto que escanciado por el relleno de la garrafa de láudano, pero su texto destaca el mantenimiento de un estado contingente agradable. No hay pérdida, afanamiento en torno a un cuerpo-reloj de arena, sino una alimentación satisfactoria de una batería galvánica que produce una corriente constante.

De Quincey alude de pasada al hecho de que las dosis aumenten. Y cuando descubre repentinamente que empieza a delirar, advertimos en efecto que su epicureísmo, aunque sostenga un placer considerado catastemático, no le ha ayudado a calcular las consecuencias perturbadoras de sus éxtasis portátiles.

CAPÍTULO IV

PRIVACIONES

Si el gusto por el sexo merece el menosprecio del filósofo es porque el apetito de dinero, bebida, comida y del amor es, por naturaleza, insaciable. La filosofía lo estigmatiza por su incapacidad para colmar el alma, un alma representada en forma de tinaja agrietada, chorlito real, cuerpo hambriento... en definitiva, como un recipiente imposible de llenar. El deseo es anhelo de plenitud, pero el placer que le corresponde no es capaz de realizar ese estado de felicidad. El único remedio es la filosofía, el deseo de saber.

Pero ¿es una droga la filosofía? En otras palabras, ¿las metáforas del goce imposible y del placer insaciable pueden aplicarse a la actividad intelectual, a los placeres del pensamiento? ¿Es posible volverse esclavo de la pasión por el saber? La pregunta no se dirige al obseso, claro, ya que no puede prescindir de su interés por los resultados. Sin embargo, la cuestión se impone, puesto que Platón relaciona el amor por los cuerpos hermosos con el amor a la verdad. El deseo sexual describe un desplazamiento progresivo de la pasión, de objeto en objeto hasta la verdad. Un desplazamiento, y no un deslizamiento progresivo: como veremos, ahí reside todo el problema. ¿La filosofía es, pues, una droga? ¿Puede pensarse en forma de flujo, de inclinación, de atracción irresistible? No, en absoluto. ¿Por qué no, si el saber está orientado por un deseo, y si el deseo es, muy a menudo, insaciable? Hay distintas clases de respuesta.

En primer lugar, constataciones textuales: cuanto más masivamente se utilizan las palabras *áplestos* (insaciable) y *aplestesía* (insaciabilidad) para calificar el deseo amoroso, alimentario y de riqueza, tanto menos connotan el deseo intelectual. Cuanto más se relacionan esas imágenes de flujo, de líquido que se precipita, con el desprecio por esos deseos impuros, tanto menos abisalmente puede representarse la experiencia de la filosofía. Existe una separación entre la parte o instancia del alma que funciona según el modelo del flujo, por un lado, y esa otra parte o instancia del alma

que orienta al sujeto hacia el pensamiento, por otro. Entre estos dos principios de orientación del sujeto, hay una distinción, incluso un antagonismo. En segundo lugar, el énfasis en la educación y la reorientación de uno mismo hacia la filosofía sería incomprensible si el deseo de saber fuera una pulsión automática, una inclinación natural y espontánea. Por supuesto, hay una inclinación filosófica natural, pero aun siendo necesaria la aptitud para la filosofía, no basta para que se produzca esa relación con el conocimiento que se llama *amor* por el saber. Cuanto más se asocian los apetitos impuros a movimientos descendentes—los alimentos y los líquidos siguen una pendiente irreversible—, tanto más se relacionan con el esfuerzo ascensional ensalzador las acciones de un sujeto que adopta la postura adecuada para abordar el saber. Y resulta fatigoso, como bien sabe el auriga del *Fedro* que encarna el intelecto y emplea todas sus fuerzas en controlar al caballo negro del alma deseadora, siempre dispuesta a abalanzarse sobre el cuerpo del amado. Los prisioneros liberados que ascienden la pendiente que conduce del fondo de la caverna a la luz lo saben todavía mejor. ¿Por qué la filosofía no es una droga? Porque *es necesario* colgarse de ella.

Existen pues algunos objetos o cosas presentes que hacen feliz al sujeto y aplacan su deseo: las ideas, las entidades inteligibles, aquello que uno quiere conocer. Pero el apetito que se orienta hacia este objetivo no es el mismo que se deja seducir por el sexo y el lujo. Podría creerse que la divergencia entre las dos vidas evocadas en *Gorgias* depende de la calidad de lo que acude al encuentro del deseo, dando por supuesto que, en sí mismo, desear sería una manifestación invariable de la subjetividad. ¿No debería decirse que el deseo se aplica a veces al saber y se convierte bajo esta forma en algo tan insaciable como positivo, lo que hace que la filosofía sea posible?

No, el deseo de saber no es un apetito del mismo orden que el del alma apetitiva. ¿Cómo analizar esta diferencia específica, dentro de la categoría genérica del deseo? En primer lugar, considerando el hecho de que Platón llamaba *epithumetikón* al componente del alma especialmente sensible a las inclinaciones por la mesa, el sexo y el dinero. Esa clase de deseos es, pues, en su lenguaje, el deseo (*epithumíai*) por excelencia. Y, recíprocamente, la parte del alma que denomina *epithumetikón* se distingue de las otras precisa-

mente porque no hace sino desear. Frente a la concepción heraclitiana del sujeto, como soporte único y contradictorio de movimientos contrarios, Platón impone con fuerza la idea de una división de las ocupaciones entre tres especies o formas de intencionalidad. «Yo» deseo, ambiciono y reflexiono, ciertamente. Pero deseo con una determinada parte de mi alma, ambiciono con otra y pienso con una tercera. En mi alma, la parte deseadora desea, el corazón se lanza hacia sus objetivos, y la inteligencia piensa.[1] «Yo» vivo de una determinada manera, pero esta manera resulta de una relación de fuerzas entre las diferentes partes implicadas.

Si he sido bien educado, es decir, si mi inteligencia es capaz y está bien abastecida, sé (precisamente gracias a mi inteligencia) que la vida filosófica es la mejor y la más dichosa; por consiguiente, escojo confiar mi alma entera a los cuidados y a la dirección de esta inteligencia, el único ser humano que hay en mí, junto a los animales que me habitan. Sólo gracias a esa condición—identificándome con una de las formas de las que soy el conteniente aparentemente único—doy un estilo unificado y coherente a mi vida, es decir una identidad moral. Si, por ignorancia, no sé nada de la vida filosófica, supongo equivocadamente (con una parte del alma que no es competente, porque no juzga desde el punto de vista de la inteligencia sino del apetito o la ambición) que la felicidad depende de la lujuria o de la ambición. En este caso, «yo» me identifico totalmente con una u otra de estas formas y someto mi inteligencia a la influencia de su poder. Toda mi alma y toda mi vida siguen entonces las inclinaciones de una o los embates de la otra.[2] Es cierto que el intelecto despliega una intencionalidad, pero desea de una forma particular. Y, viceversa, como las otras dos partes producen opiniones, en cierto modo también piensan, pero no saben encontrar el placer que les es propio y desconocen por completo los verdaderos placeres que convienen a los demás[3] componentes del alma.

En resumen, debe tomarse en serio la complejidad de la estructura del alma, esa anatomía que se describe como algo tan sutilmente diferenciado.[4] El alma está dividida en partes, en formas,

1. Platón, *República*, IV, 43 a-441 c 2. 2. *Ibid.*, IX, 580 d-587 b.

3. *Ibid.*, 587 a.

4. Sobre el interés de Platón por separar los componentes del alma, así como

como ya hemos dicho. Cada una de ellas ocupa un lugar preciso en el cuerpo: el intelecto en la cabeza, el valor a la altura del corazón, los apetitos bajo el diafragma, lo más abajo posible para que sus efluvios no importunen a las partes superiores.[5] En cuanto a la configuración de cada una de estas partes o formas de la propia alma, ¿qué nos dicen las metáforas? Vasija agrietada y vasija estanca se oponen como dos entidades separadas,[6] lo mismo que, en el *Fedro*, el caballo que encarna los apetitos es un animal diferente de aquel que encarna el valor, y se distingue aún más del auriga-intelecto; y, en *La República*, la bestia heteróclita y terrible, icono de la parte deseadora, no se parece en nada al león-corazón y menos aún al hombre interior que representa a la inteligencia.[7]

La diferencia no es sólo anatómica, sino también fisiológica. Los *epithumíai* son maneras muy especiales de desear. Además de una determinada estructura, manifiestan el modo de acción de una instancia psíquica singular. Se trata de deseos que funcionan de manera insaciable. Para comprender este vaivén entre los deseos propiamente dichos y el deseo de verdad, efectivamente hay que atender a las informaciones que nos proporciona la lengua. En un plano puramente semántico, la serie *áplēstos* (insaciable), *aplestesía* (insaciabilidad), *aplēstōs* (insaciablemente)—al margen de los casos referidos al gusto por la verdad y a la pasión por los cantos dirigidos a los dioses—califica sistemáticamente las inclinaciones del *epithumēetikón*. Éstas son en sí mismas insaciables, mientras que el deseo de saber sólo puede serlo excepcionalmente. ¿En qué condiciones? En caso de que el sujeto haga un esfuerzo por desviar o enderezar sus inclinaciones. «Si un hombre está decidido a disfrutar de las

5. Platón, *Timeo*, 69 d-73 a. Cf. C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: Étude à partir du Timée*, París: Vrin, 1991, pp. 134-138.

6. Platón, *Gorgias*, 492 d - 1-493 d 4. E. R. Dodds señala que en este caso no se trata de una noción técnica de tripartición ni de *epithumetikón*. La tripartición, afirma, aparece por primera vez en *La República*, como contrapartida de la división de la sociedad en tres clases (Plato, *Gorgias, A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds* (1959), Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 300).

7. Platón, *República*, IX, 588 c ss.

las críticas estoicas de esta disyunción, véase F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París: Les Belles Lettres, 1956, pp. 265-278. Sobre la crítica aristotélica, véase P. A. Van der Waerdt, «Aristoteles criticism of soul division», *American Journal of Philology* 108, 1987, pp. 627-643.

ciencias, se dedica a su estudio y demuestra por ellas un fervor insaciable, ¿no tendremos razones suficientes para llamarlo filósofo?».[8]

A través de una comparación entre filosofía y alimento, Platón habla de la conversión, de la inversión, tan poco común, del régimen del deseo. En *Las leyes*, afirma la necesidad e incluso la obligación de todos los ciudadanos de adoptar una actitud de insaciabilidad con respecto a los himnos a los dioses.[9] Éste es uno de los objetivos de la legislación: crear un consenso espontáneo aun a costa de la astucia. Las dos excepciones a la regla, los dos casos de un deseo intelectual ilimitado, muestran a la perfección que se trata, ocasionalmente, de una transformación artificial y voluntaria del apetito. Es deseable que el ansia de saber *se convierta* en un deseo tan urgente y despótico como las demás pasiones. Es una esperanza, un proyecto. Pero el simple hecho de haber de exhortar, exigir, obtener esta clase de afán impide considerarlo semejante al tipo de avidez original y automática que se atribuye normalmente a los deseos no intelectuales. No existe pues un deseo en general que se adapte a diferentes objetos, sino deseos particulares que emanan de una determinada parte de la subjetividad, así como otros cuyo estilo y efectos resultan inconfundibles. Si la actividad intelectual depende asimismo de un anhelo llamado *epithumía*, esto no implica una identidad genérica, sino un proceso mimético y voluntario. El saber tendría que buscarse con el mismo ardor que caracteriza a ese caballo fogoso, a esa tinaja insaciable que es el alma apetitiva. Pero, como hemos visto, cuando se trata de cosas inteligibles, el alma llega pronto a la saciedad.

FLUJO Y TENSIÓN

La argumentación platónica insiste constantemente en el esfuerzo. Por una inversión simétrica al comportamiento de los deseos insaciables—simbolizados como un fluido natural, como un precipitado de líquidos—, el deseo de verdad exige orientarse, tender, dirigirse hacia arriba.[10] ¿Qué expresa la alegoría de la caverna, sino la dificultad de inducir al alma a ascender hacia la luz y abandonar el

8. *Ibid.*, V, 475 c 7. 9. Platón, *Leyes*, II, 665 c 6.
10. Platón, *República*, 521 d; e 4.

fondo del antro, donde se complace con el espectáculo de imágenes engañosas?[11] Y, de forma más general, el sentido de la educación depende de esta pregunta crucial: ¿qué conocimiento consigue influir en el alma de forma que la sustraiga del devenir y la atraiga al ser?[12] La aritmética, responde Platón, esa ciencia que la ciudad debe enseñar a los niños para educarlos en el sentido propio, hacerlos girar sobre sí mismos y orientarlos hacia la contemplación de la verdad.[13] Este deseo, tan poco insaciable por naturaleza, ha de mantenerse en tensión,[14] hacer que progrese.[15] La «naturaleza filosófica», por originaria que sea,[16] debe apoyarse siempre en la educación. Un joven dotado de las cualidades necesarias para la filosofía, «debe dar un rodeo y dedicarse a desarrollar su espíritu tanto como su cuerpo; de otro modo, nunca alcanzará esa ciencia que es la más elevada y apropiada a sus funciones».[17] La filosofía requiere un esfuerzo perenne.[18] Un esfuerzo constante, una «inversión» permanente de energía porque, si ya desde el comienzo el cuerpo obstaculiza el compromiso filosófico, este mismo «intruso» no deja de perturbar, de alterar, de desconcertar a quien no obstante ha sabido «orientarse» hacia el saber.[19] En la actividad intelectual, hay que ser firme, mantener el rumbo, no dejarse desviar. Así el auriga-intelecto, que conduce el alma-carro en el *Fedro*, frena y hostiga sin cesar al caballo negro de la concupiscencia que continuamente respinga y se abalanza sobre aquello que le atrae.

El léxico y las argumentaciones que Platón utiliza para los dos órdenes de deseo son pues muy distintos, antinómicos y coherentes. Un flujo descendente nunca sería adecuado para simbolizar la vida intelectual, formada de atención y de tensión.[20] En el relato del *Timeo* sobre la formación del ser humano, la substancia primordial del cuerpo que los jóvenes dioses demiurgos utilizaron

11. *Ibid.*, 521 c ss. 12. *Ibid.*, 521 d. 13. *Ibid.*, 524 e 4.
14. *Ibid.*, 504 e. 15. *Ibid.*, 505 e 1. 16. Platón, *Filebo*, 58 d.
17. Platón, *República*, 504 c-d. 18. *Ibid.*, 503 d 5 (*diaponein*).
19. Platón, *Fedón*, 66 d.
20. En *La República*, VI, 485 d, se tratan los deseos como una corriente, *rheûma*, que puede canalizarse en una u otra dirección: hacia la filosofía o hacia los placeres corporales. Habría, pues, un aflujo de deseo filosófico. ¡Sería otra excepción! Pero una vez más, es en el contexto de una antítesis entre el *philochrematos* y el filósofo. La argumentación insiste en la divergencia. *Rheûma*, además, no designa exactamente la bajada, la caída del flujo que aparece especificada en *epi-rreîn*.

para fabricar al hombre se caracteriza por el movimiento de vertido de un fluido. En un sustrato material líquido y en movimiento, imprimieron movimientos cíclicos, principio de orden. Ese orden sólo pudo ejercerse cuando las corrientes de alimento se hicieron menos violentas, cuando el tumulto del principio corporal se apaciguó relativamente. Es así como el cuerpo funciona con regularidad. Pero, en los insensatos—aquellos mismos desgraciados que rellenan el flujo de la vasija agujereada del *Gorgias*—, la turbulencia reaparece siempre. En el *Timeo*, al igual que en *Gorgias*, los que se privan del uso de la razón viven en la fluidez y, en el más allá, se encuentran a sí mismos no iniciados y estúpidos.[21]

Sin embargo, si bien el comportamiento de los deseos relacionados con el cuerpo está tan bien definido, en antítesis con aquel de la voluntad de conocer, no es menos cierto que sus efectos plantean un problema. Los deseos insaciables sólo conducen a ellos mismos, o sea al vacío de su satisfacción imposible y a su infinita reaparición. En cambio, el amor a la verdad, esa fuerza del alma, conduce a un goce cuya especificidad consiste en el hecho de que su causa es el bien, y quien consigue encontrar en él su placer «sin cesar, hasta el fin, en todos los sentidos y de todas las maneras, no necesitará de nada más y se sentirá absolutamente satisfecho».[22] El filósofo sería entonces ese hedonista exigente que escoge, como sutil conocedor, la única voluptuosidad propiamente dicha, la de conocer la verdad. La filosofía origina un estado de no-carencia, de ausencia de perturbación. Modifica la preocupación en el sentido de una suspensión de la inquietud y de un alivio de cualquier dolor relacionado con la sensación de vacío. ¿La filosofía como anestésico, como tranquilizante, como calmante? Acabamos de ver que la actividad intelectual se puede analizar en términos de esfuerzo, de

21. Platón, *Timeo*, 43 a-44 c. Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, París: Vrin, 1991, p. 140: «Lo que resulta impactante, ante todo, es la aparición de un flujo de lo sensible en el nivel de las sensaciones, flujo por lo demás extremadamente violento: los términos empleados hacen referencia a ello, como la eliminación, el aflujo [43 d], aproximándose así a la concepción del mundo sensible como flujo perpetuo». Acerca del lugar de la metafísica heracliteana del flujo permanente en la obra de Platón, véanse Terence H. Irwin, «Plato's Heracleiteanism», *Philosophical Quarterly*, 27, nº 106, 1977, pp. 1-13; Charles Kahn, «Plato and Heraclitus», *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1985, pp. 241-258; Marie-Louise Gill, «Matter and Flux in Plato's *Timaeus*», *Phronesis*, vol. 32, nº 1, 1987, pp. 34-53.

22. Platón, *Filebo*, 60 b.

obstinación, de tensión. ¿Cómo explicar esta distancia entre el modo de acción del deseo de verdad y sus efectos en el alma? ¿Cómo comprender este estado de plenitud perfecta y creciente al mismo tiempo, dado que en el aprendizaje se goza continuamente?[23] ¿Cómo articular la ataraxia y la proyección de sí mismo, con todas sus fuerzas en tensión?

HANG UND DRANG (INCLINACIÓN Y APETITO)

Entre los deseos insaciables y el deseo de verdad existe literalmente un abismo. Nos lo ha demostrado el lenguaje platónico. Y para medir mejor la profundidad pero también la extrañeza de este abismo, es preciso analizar ahora la experiencia del deseo en términos de preocupación. Como preocupación, esta experiencia resulta incompatible con la vida intelectual, y se manifiesta paradójicamente ejemplar.

Recuperemos el discurso de Galeno sobre la incompatibilidad profesional entre el género de preocupación necesario para el ejercicio de un saber y la afición por la mesa, la bebida y el amor. Este texto se contenta aparentemente con oponer dos modos de empleo del tiempo. Si uno quiere practicar una ciencia, no malgasta su tiempo yendo tras esos deseos. Pero, ¿por qué esta alternativa? ¿No hay espacio para el ocio, el descanso, la interrupción, en la existencia de un médico? ¿No es posible dosificar, mezclar y equilibrar los componentes de su modo de vida? No, no es posible. La antinomia factual y empírica entre dos posibles utilizaciones de sus días y sus horas se apoya en la convicción de que la forma de vivir el tiempo implica una actitud, una intencionalidad, una orientación global de la preocupación.

En primer lugar, la asiduidad que requiere por una parte el trabajo excluye, por otra, cualquier diversión. Deseos y placeres amenazan la continuidad de una actividad que sólo puede ser constante y cotidiana. Además, la potencia de los deseos, su naturaleza insaciable, impide dejarse llevar por ellos ocasionalmente, como si uno pudiera desentenderse a su antojo. Los deseos crean una dependencia, imponen su duración propia. Y, al modificar la expe-

23. Platón, *República*, XI, 581 d-e.

riencia del tiempo, transforman al sujeto. Socialmente y en sus movimientos espontáneos. No se puede ser médico si se es intemperante, no sólo porque uno no se ocupa lo suficiente de la medicina, sino sobre todo porque acaba por no tener necesidad alguna de ocuparse de ella. De la misma forma, para Platón el filósofo no se improvisa por la casualidad de una acción aislada. El filósofo es el sujeto que se afana, día tras día, en una clase de vida. La victoria de lo mejor de la inteligencia conduce a un régimen de vida ordenado, y a la filosofía.[24] «Bienaventurada y armoniosa es la existencia que pasan aquí abajo, porque disponen del control de sí mismos y de la preocupación por la medida; porque han reducido a la esclavitud al causante del vicio en el alma y han concedido, por el contrario, la libertad a lo que producía en ella la virtud».[25] El anhelo de Sócrates es que el sujeto capaz de controlar al caballo repropio de la concupiscencia «emplee su existencia en los discursos particulares de la filosofía. Hay que *construir la propia vida*, conformar la propia existencia a esos discursos».[26] El género de vida filosófico se opone a ese otro que consiste en la servidumbre de los deseos de comida, amor y dinero. Y, en el lenguaje del *Fedro*, el enamorado cuyo intelecto no consigue retener al caballo negro se encuentra, al final de su vida, sin alas y desplumado, porque seguirá repetidamente su deseo por descuido.[27] Así como hay un antagonismo entre aquella parte o instancia del alma que es el *epithumeetikón* y esta otra parte o instancia del alma que se llama inteligencia, hay también una alternativa entre una vida entregada a los placeres y una vida dedicada a la ascesis intelectual.

El deseo compromete al sujeto en una manera de estar en el mundo tan constante como radical. Aparece con claridad en el *Gorgias*, donde, como hemos visto, se trata de comparar metafóricamente dos modos de vida; más explícito es todavía en los pasajes donde Platón describe las consecuencias del amor. Con tal de poder ver a su amado, el enamorado está dispuesto a dejar de beber y de comer y a permanecer siempre en su compañía.[28] El alma enamorada no acepta estar alejada de aquel a quien ama, «ni hay nadie a quien preste más atención que a su admirado: madre, hermanos, amigos, todo queda relegado; la pérdida de bienes, fruto de su in-

24. Platón, *Fedro*, 256 a. 25. *Ibid.*, 256 a-b. 26. *Ibid.*, 257 b.
27. *Ibid.*, 256 d. 28. Platón, *Banquete*, 211 d.

curia, carece a sus ojos de importancia; los buenos hábitos y las buenas maneras de que hasta entonces hacía gala se engloban en un mismo menosprecio; está dispuesta a la esclavitud, a dormir donde le permitan, lo más cerca del objeto de sus anhelos».[29] Entregarse al deseo amoroso significa apartarse del interés por cualquier otra cosa, sumergirse en una constancia en la que el sujeto se ve impulsado a una misma y única inclinación. Esta insistencia en la coerción, la esclavitud y la duración de la influencia que ejerce el deseo, esta problematización en términos explícitos de intereses incompatibles, nos indica que la sexualidad es un serio asunto, que se deduce no sólo del uso de los placeres y de la preocupación por uno mismo, sino sobre todo de la preocupación como «inversión» del tiempo.

Para Platón, hablar de los apetitos y de sus consecuencias, o de aquello cuya condición son las inclinaciones, quiere decir hablar de la vida, de la existencia como un todo. ¿Por qué? Por esa razón que tan bien conocemos acerca de la inconsistencia de las cosas cuando se aprehenden según el modelo de vida de la tinaja agujereada. Y, por añadidura, de la temporalidad inseparable de esa inconsistencia de los seres. El «siempre» repetitivo del tiempo del deseo depende del hecho de que se vierte no ser en un no ser: nunca hay bastante, todo vuelve a empezar, es una actividad continuada.

Con las propias inclinaciones no se flirtea, ni se escuchan, tal como sugerirá la ética epicúrea: simplemente se las somete, dado que son un caballo violento y peligroso. Se aparta uno de ellas, porque son una sima. Platón nos enseña a temer el deseo, a considerar imposible el placer. Precisamente porque en la falta de resistencia[30] a las presiones del caballo negro que, aun domado, no deja de insistir,[31] nos jugamos el tipo de persona que seremos con el tiempo. Con el caballo negro del deseo no se puede negociar, porque sus orejas están recubiertas de pelo y no puede oír nada; sólo quiere una única cosa, gozar físicamente.[32] Y el enamorado, cuyo intelecto no consigue contenerlo, se encuentra al final de su vida sin alas y totalmente desplumado, ya que por descuido habrá seguido repetidamente su deseo. Incluso las transgresiones, episódicas pero inevitablemente repetidas, dejan un rastro en el alma. Lo que

29. Platón, *Fedro*, 252 a. 30. *Ibid.*, 256 a. 31. *Ibid.*, 255 e. 32. *Ibid.*, 256 d.

se concede a la parte apetitiva no puede medirse porque la vasija está agujereada y, se haga lo que se haga, nunca hay bastante, precisará siempre más. Una pura pérdida, a fondo perdido. A través de sus imágenes y del análisis desarrollado, Platón nos priva de cualquier ilusión sobre la posibilidad de una intermitencia, de una discontinuidad controlable. El deseo funciona con plena autonomía: mecanismo infernal de la vasija agujereada que transforma a los no iniciados en autómatas, sorda obstinación del caballo que obedece a una sola y única pulsión. Puede objetarse con razón que el filósofo consigue realmente apartarse de ello. Por supuesto. Pero este éxito no altera la esclavitud de quienes no lo hacen. El éxito del filósofo se debe a su excepcional esfuerzo, tanto menos común cuanto más ardua es la tarea. Como el deseo es en sí mismo imposible de colmar, el filósofo debe darle la espalda, a cualquier precio, con todas sus fuerzas.

A causa de su naturaleza insaciable, los deseos impuros monopolizan el empleo del tiempo. No son una ocupación más entre otras, sino que se imponen como un estilo de vida, en competencia con otros estilos de vida. La tentación de aclarar el texto platónico con el lenguaje heideggeriano es irresistible. Como lo es pensar que, ya para Platón, un ser humano se define por su forma de relacionarse con el mundo. ¿A qué te dedicas? ¿Qué te interesa? ¿Qué te preocupa? ¿Con quién te entiendes? ¿Cuál es el tipo de *cura*, de *epiméleia*, de *melétē*, que te mantiene a lo largo de tu vida? Platón elabora su antropología dando respuestas normativas a estas preguntas.

Si somos receptivos a la importancia del campo semántico griego de la preocupación y tratamos de comprender el carácter central de la reflexión sobre la vida en la obra platónica, veremos que Platón llevó muy lejos la teorización de lo que Heidegger denomina *Sorge* (preocupación, cuidarse de), hasta llegar al papel ontológico que éste le atribuye. No olvidemos que, en el capítulo 42 de *Ser y tiempo*, el propio Heidegger presenta como «testimonio preontológico» dos fuentes antiguas de su conceptualización de la *Sorge*: una fábula de Higinio y un pasaje de la carta 124 de Séneca a Lucilio. Este último texto debe considerarse como una de las innumerables manifestaciones, en toda la tradición antigua, de la pertinencia de la preocupación para circunscribir la condición humana.[33] Para Pla-

33. Es una lástima que Heidegger, debido a que cotejó una documentación de

tón, es igualmente evidente que la preocupación constituye al hombre, que las diferentes modalidades de preocupación dan lugar a diferentes tipos de hombre. Espero haber insistido bastante en el hecho de que seguir las inclinaciones impuras significa aplicarse a un cierto género de ocupación y de preocupación que nos retiene en el decurso de nuestra vida,[34] mientras que tratar de resistirse al deseo significa volverse hacia el cielo, desdeñar lo innoble[35] y ocuparse como es debido[36] del amado semejante a un dios.

Si la aproximación es legítima, ¿qué dice entonces Heidegger acerca de la preocupación como deseo e inclinación?

Él distingue el apetito (*Drang*) y la inclinación (*Hang*) como modalidades o especificaciones de la preocupación. El acento recae tanto en su naturaleza común de preocupación como en su diferencia. Uno y otra deben comprenderse como modificaciones completas del ser en el mundo. Pero, en la tendencia, la preocupación está siempre comprometida, porque el sujeto sigue la pendiente, corre tras algo vertiginoso. Llevado por sus inclinaciones, vive uno a expensas del mundo, al azar de las situaciones contingentes. Va tras alguna cosa, pero esta búsqueda se reduce a un vagabundeo para alcanzar un objeto que desaparece y dirige el juego. Por el contrario, en el apetito, la preocupación no está totalmente alienada, colgada de algo exterior. Aunque el sujeto no viva una experiencia auténtica, está impulsado por una atracción que procede de sí mismo: un impulso instintivo. Tiene ganas de vivir, no de dejarse vivir.[37]

Esta distinción—entre una experiencia de total dependencia (*Hang*, tendencia; *hangen*, estar colgado, suspendido; *anhangen*, depender) y una experiencia de pasividad relativa, a causa de un deseo que procede de uno mismo y que esclaviza y ciega menos al sujeto—es precisamente la distinción que no hacía Platón. Éste trata los apetitos como inclinaciones. La autonomía del alma deseadora, cuando se afana en el rellenado de una vasija agujereada, la hetero-

34. Platón, *Gorgias*, 493 y ss.; *Fedro*, 252 a.
35. Platón, *Fedro*, 249 b.
36. *Ibid.*, 250 e: *sebesthai*; 255 a: *therapeia*.
37. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 196-197; trad. fr., París: Gallimard, pp. 245-246.

segunda mano—la relación elaborada por K. Burdach en un artículo sobre *Fausto* y la preocupación—, no explorara la amplitud de la problematización antigua de la preocupación.

geneidad bestial del caballo concupiscente traducen la idea de que, ante el dinero, el sexo y la comida, el sujeto corre el riesgo de alienarse, hundirse, perderse sin remedio. Por relación al flujo y a la montura que lo arrastra, va siempre a la zaga, siempre encadenado, transportado. Si se deja atrapar, pierde su vida. Se convierte en esclavo de un dueño que no es él mismo. Sólo el intelecto puede salvarle. Nada más.

El lenguaje heideggeriano es singularmente acorde con las metáforas platónicas: en términos heideggerianos, cabría decir que para Platón sólo la filosofía puede garantizar una clase de vida sin dependencia, en un régimen de autonomía y no de esclavitud, de proyección activa en el tiempo y no de repetición. Pero justamente porque en Platón no media término alguno entre el deseo ilimitado y la acumulación de lo inteligible, entre la negatividad pura y la positividad igualmente absoluta, los dos términos de la antinomia deben contaminarse. Si no existe un deseo donde el sujeto pueda reconocer un impulso instintivo propio, si se trata sólo de una fuerza ajena y coercitiva que impone su mecánica, ¿qué otro modelo de movilidad subjetiva se ofrece al deseo de saber?

Que el filósofo imite, pues, al intemperante. Ya que, ciertamente, el apetito-inclinación es el único modelo con una intencionalidad dinámica, pero también porque es un modelo paradójicamente ideal. ¡Qué éxito si la afición por la ciencia se vuelve tan devoradora y tenaz como la bulimia de un hedonista! ¡Por fin un filósofo a tiempo completo! Por haber descalificado tan radicalmente todo lo relativo a deseos corporales—modificación completa del ser en el mundo, por una sujeción tan coercitiva que uno reitera indefinidamente la misma acción—, Platón ha asociado, teóricamente, repetición e insaciabilidad, hábito y dolor por la carencia. Si el intemperante está colgado de los deseos, es porque los deseos conducen a placeres impuros, mezclados con dolor; el sujeto no deja de desear porque siente el vacío a medida que lo llena. La estructura ontológica negativa del deseo le mantiene en un régimen de dependencia. A causa del abismo, siempre quiere más y nunca tiene bastante. Pero esta asiduidad es realmente interesante: por el abismo, el que goza se muestra constante, obstinado, ejemplarmente disciplinado respecto a sus deseos. En el desorden de su agitada vida, el intemperante resulta ser un modelo de regularidad: vuelve puntualmente a lo mismo, esa causa inagotable de apetito

que le impulsa. Ahora bien, si es el abismo lo que produce el hábito, ¿hay alguna posibilidad de que la filosofía pueda suscitar un ligamen tan fuerte?

Desde luego que no. Toda la insistencia sobre la ascesis, el esfuerzo, la voluntad de entregarse a la filosofía manifiestan precisamente la imposibilidad de que la relación con el saber pueda considerarse en términos de atracción, de seducción, de inclinación. No hay ningún automatismo, ninguna dependencia. El cochero del alma no tiene la fijación instintiva del caballo respecto a sus objetivos: debe querer y escoger, y su atención es frágil.

Esta imposibilidad de considerar la filosofía como abandono de sí mismo en una búsqueda inagotable depende de esa clara antinomia que Platón no deja de elaborar entre inclinaciones corporales y aspiraciones intelectuales. Los objetos del pensamiento, precisamente porque se dan con plenitud y su presencia es estable, satisfactoria, «atiborrante», por así decir, provocan la saciedad. El flujo se detiene, el movimiento cesa. Y es un alivio. Pero esa misma garantía de felicidad de la vida filosófica no deja de tener sus riesgos. La satisfacción podría reducirse a un contentamiento fácil. La estabilidad del placer duradero podría convertirse en una indolente inmovilidad. Existe un peligro real de asentir rápidamente a las opiniones; una fuerte tentación a complacerse con un saber erróneo, sin cuestionarse su valor. Cierto que el propietario de las vasijas estancas descansa y duerme bien, pero no es éste el insistente modelo que Sócrates propone al dialéctico. Efectivamente, si hubiera que designar una actitud psicológica esencial para la filosofía platónica, ésa sería la inquietud, el estado de turbación, el malestar. Debe uno sentirse incómodo e insatisfecho para desear saber más e implicarse en la investigación dialéctica. Y en el cuestionamiento de los conceptos propios, conviene avanzar, perseverar, no contentarse con respuestas irreflexivas. El tiempo, una vez más, desempeña un papel decisivo. El deseo de saber debe mantenerse, renovarse, permanecer insaciado, mientras no se haya encontrado la verdad. La calma de su posesión se difiere constantemente.

Así pues, por una parte la filosofía promete un goce duradero, pero futuro, del objeto inteligible; por otra, la dialéctica lleva a una prolongada ansiedad en la búsqueda presente. La felicidad se perfila en el horizonte, pero es imperativo no sentirse nunca contento, no contentarse. Porque cesa la privación, y porque es el único

real y puramente deleitoso, el placer intelectual provoca ese colapso del deseo que tanto preocupaba a Lacan. Para resolver este dilema, invita Platón a los filósofos a volver su pasión insaciable, tan ávida como las inclinaciones corporales. Y, para crear este anhelo, les incita a cultivar una disciplina de la insatisfacción, precisamente allí donde sería lícito sentirse saciado y pleno. La tensión funciona como el artífice que sustituye la insaciabilidad.

El «nunca bastante» del deseo insaciable produce, como efecto inevitable, el «siempre» de una existencia reducida a la prosecución del placer. Este «siempre» es precisamente lo que el filósofo desprecia cuando se trata del cuerpo, pero lo que más anhela en el amor al saber. Ahora bien, este amor no está sostenido por el vacío activo del abismo: su causa produce la saciedad, por lo tanto se arriesga a precipitarse en él. El filósofo, pues, no puede sino imitar la temporalidad del deseo insaciable para que la relación con la verdad sea dinámina, o incluso asintótica. Debe de haber carencia—la consciencia de no saber, por ejemplo—para proseguir más allá. Así, la posesión sosegada y satisfactoria de la verdad, radicalmente opuesta a la disipación del tiempo en los placeres impuros, sólo puede alcanzarse tomando como modelo la temporalidad del deseo y paliando con el esfuerzo la ausencia de dinamismo. La ascesis sustituye a la inclinación, constituye su reverso. La actividad intelectual aprovecha la energía del deseo para llegar a la contemplación, un estado que debe ganarse, conquistarse, a partir de la consciencia de la carencia y a través de la experiencia afectiva de la pasión. El amor sensual por los bellos efebos funciona realmente como iniciación en el compromiso intelectual. Pero si el saber depende del deseo, no es porque el deseo insaciable pueda desplazarse de un registro a otro, sino porque hay tantos géneros dispares de deseos que uno solo puede tomar el aspecto del otro por mimetismo.

EL ESCAMOTEO

Ser filófoso significa que la corriente (*rheûma*) de los deseos se ha desviado de los placeres dependientes del cuerpo hacia las únicas alegrías estables, aquellas del amor por el conocimiento.[38] Esto

38. Platón, *República*, VI, 485 d.

equivale a un abandono, una renuncia, una separación.[39] La filosofía es una clase de amor, pero un amor que ocupa el lugar de otro, obrado en el tiempo y por un movimiento de sustitución. Un reemplazo más que un desplazamiento. Un escamoteo.

Esta acción, a la que aluden tantos pasajes en todos los diálogos, aparece analizada y desenmascarada en el discurso de Diotima, al final del *Banquete*. El amor, el deseo sensual y sexual, es un cebo para que advenga el anhelo por el saber. Si hay hermosos efebos, es porque la belleza existe en cada uno de ellos. Comparar los seres deseables es una manera de descubrir la existencia de la belleza. Gracias al deseo, nos ejercitamos en inducir un concepto a partir de casos particulares. El sexo nos enseña a pensar.[40] Por otra parte, bastará con sustituir lo bello por el bien y se habrá ganado la partida.[41] La atracción sexual nos habrá servido para movilizar a la inteligencia hacia otros objetos.[42]

Pero, ¿por qué la belleza tiene el privilegio de desempeñar este papel? El *Fedro* nos da una respuesta: porque la belleza es la única idea visible. La belleza es la única idea que, en vez de ocultarse a la percepción sensible y permanecer como algo puramente inteligible, es decir, sólo cognoscible mediante el pensamiento, se manifiesta, se muestra, se exhibe. Nuestra alma ha contemplado con anterioridad todas las ideas en su pureza y esplendor: la Justicia, la Sabiduría, etc. Si alguna vez viera de nuevo en la tierra el más mínimo reflejo de estas maravillosas imágenes, se enamoraría perdidamente de ellas. Pero, de todas las ideas, tan sólo la Belleza manifiesta aquí abajo su presencia. Sólo la belleza se ve, resplandeciendo en todas las cosas bellas, en los hermosos miembros y en los hermosos rostros. Por ello nos enamoramos de los bellos efebos. En la superficie de su piel, en el brillo de su tez, en los rasgos de su cuerpo, enarbolan una idea.[43] Es, pues, la aparición de una idea lo que nos perturba.

Un cuerpo sólo es deseable si es bello, es decir, si imita y recuerda la *idéa* de Belleza contemplada por el alma en su pureza res-

39. *Ibid.*, d 12. 40. Platón, *Banquete*, 210 a-b. 41. *Ibid.*, 204 e 1.

42. Acerca de este texto, sumamente importante y bello, véanse sobre todo S. Rosen, *Plato's Symposium* (1968), Yale University Press, 1987, p. 197 ss.; M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, pp. 165-199; F. C. Withe, «Love and Beauty in Plato's *Symposium*», *Journal of Hellenic Studies*, 109, 1989, pp. 149-157.

43. Platón, *Fedro*, 250 b.

plandeciente. El amor causado aparentemente por este cuerpo depende en realidad de una asociación de ideas. La visión de un bello efebo refresca la memoria, despierta un recuerdo antiguo. En este sentido, la aparición de un objeto desconocido no hace sino repetir una experiencia pasada, aquella primera epifanía cuya huella el alma podría perder si todas las cosas bellas del mundo no renovaran su evocación. Lo que nosotros vivimos como inesperado en el flechazo debe comprenderse como el retorno de una imagen olvidada. En la eclosión repentina de un nuevo deseo se reactualiza un deleite ya experimentado. No hay encuentros, sino reencuentros.

Eso es lo que la filosofía manifiesta a los ingenuos que creen vivir intensamente el presente. Pero, ¿por qué esta primera anámnesis debe conducir más lejos, al amor por el saber? ¿Por qué la filosofía se halla en el horizonte de la seducción? Porque la memoria no solamente relaciona todo objeto bello con la idea misma de Belleza, sino que con su estela conecta también la idea de belleza a las demás ideas. Al aproximarse a un bello efebo, el cochero del alma recuerda la naturaleza de la belleza, su memoria se libra a esa visión original. Pero no la ve sólo a ella. «La ve de nuevo, junto a la Sabiduría, sobre su sagrado pedestal».[44] Y, naturalmente, la visión de la Belleza en compañía de la Sabiduría provoca un movimiento de retroceso, de temor y de respeto. Tan sólo el caballo negro del apetito sexual permanece insensible a los efectos que la majestuosidad de las dos *idéai* ha producido en el cochero. Para él, que nunca antes vio nada ni recuerda nada ideal, sólo existe el cuerpo concreto y singular que descubre al instante, tan inmediatamente apetecible con sus promesas de placer. Esto es lo que a su vez le recordará al cochero que retrocede,[45] oponiendo al recuerdo lejano de las ideas otro completamente fresco del cuerpo y del goce.

Existen, pues, dos memorias confrontadas: la del cochero que ve de nuevo la Belleza y la Sabiduría, sentadas una junto a otra, y la del caballo que no olvida el cuerpo, fuente de placer. El cochero debe escoger entre sus propias reminiscencias y aquello que le recuerda el caballo negro. Someterse a las presiones de este último equivaldría a convertirse uno mismo en cuadrúpedo. Seguir las asociaciones de su propia memoria le permitirá beneficiarse de la belleza para dirigirse hacia la sabiduría. Un cuerpo hermoso le ha-

44. *Ibid.*, 254 b. 45. *Ibid.*, c-d.

brá servido, pues, literalmente, como recordatorio para reencontrar, junto a la Belleza, la Sabiduría, esa idea que no reluce en el exterior de las cosas y que se sustrae al conocimiento sensible. Y súbitamente, en vez del cuerpo y del sexo, figurará la filosofía.

CAPÍTULO V

PLACERES APETITIVOS[1]

¿Debemos servirnos del mito del placer vinculado a la ingestión de anestésicos y opiáceos para comprender mejor algunos textos antiguos, o bien destacar lo que en las proposiciones de la filosofía griega nos ayude a formular la teoría que aparece implícita en el consumidor de drogas? He afirmado una convergencia y explorado la teoría filosófica del deseo insaciable. A continuación, he introducido otra manera antigua de pensar el placer en la duración, en consonancia con una experiencia moderna de dependencia estabilizada, como es ese «vivir con las drogas» que parece tan banal a algunos de nuestros contemporáneos. Como tantas otras historias de adicción a largo plazo, la biografía de Thomas de Quincey muestra que la posibilidad de prolongar una utilización regular no evita la existencia de una dependencia. En la toxicomanía, ni siquiera el filósofo más metódico es dueño de sí, ya que la narcosis acostumbra a no sufrir y vuelve intolerable cualquiera de los avatares de la vida. La química traiciona la maravillosa confianza epicúrea en el placer. He señalado entonces las pretensiones y las cautelas del remedio platónico. ¿Por qué?

Porque Platón concibe el deseo humano exactamente como un toxicómano lúcido ve su propia necesidad. Platón trata todos los deseos como si fueran por naturaleza «toxicómanos», es decir despóticos, ilusorios y mortales. La ética se desarrolla en torno a una amenaza—la insaciabilidad—que, si bien fundamenta una teoría falsa del deseo en general, se realiza verdaderamente en esta modificación del empleo del tiempo que supone una toxicomanía. Platón busca un tratamiento para la insatisfacción; en este sentido, resulta aclarador para la insaciabilidad real en la que desemboca una dependencia. Frente a una persona fijada al capricho exclusivo y tiránico de una droga, parece natural preguntarse por el modo de

1. Se ha publicado una versión de este capítulo con el título «El acto en el deseo» en la *Revue Internationale de Psychopathologie*, 1995, número especial sobre *El acto sexual*, dirigido por Monique David-Ménard.

distraerle la atención, despertarle otra curiosidad, provocarle una preocupación antagónica, sustraerle a la inmediatez y a la urgencia del deseo, hacer de tal manera que la mirada cautiva se oriente hacia otro lugar. Con sus teorías sobre el placer, la filosofía nos ofrece algunos modelos de independización: la posibilidad de salvación reside en la vida intelectual. Si se sustrae al deseo el interés por las cosas apetecibles y se transforma en deseo de saber, se descubre la posibilidad de poseer durablemente un objeto, de acceder a su plena propiedad y goce. La estrategia platónica consiste en descalificar el placer corporal en tanto que placer poco grato y en proponer, en cambio, una voluptuosidad pura e intacta. Se trata de trocar sensaciones de calidad mediocre por un hedonismo mucho más ambicioso: gozar absolutamente. La pasión intelectual consiste, pues, en esta ambigua aventura: esfuerzo—por consiguiente, lo contrario de una inclinación espontánea—a la vez que apacible deleite. Ése es el goce que uno debe imponerse, una proeza reveladora del placer más intenso. Cualitativamente, sensualidad y filosofía se oponen, pero corresponden a distintos grados de un mismo baremo, el de lo más o menos agradable.

Todo esto parece muy alejado de los problemas prácticos de la desintoxicación y la prevención, pero indica un camino muy interesante para quienes buscan un discurso eficaz y honesto acerca de la dependencia. Frente a lo insaciable—que reaviva y condena al fracaso la búsqueda de placer—, es preciso sin duda jugar la carta del propio placer. ¿Qué alternativa puede ofrecerse a alguien convencido de que la heroína procura un goce mayor que el más intenso de los orgasmos? ¿La renuncia? ¿La fidelidad a valores distintos del placer? Si uno cree que solamente ciertas substancias permiten alcanzar la felicidad, ninguna perspectiva divergente ejercerá la menor atracción, ninguna otra emoción rivalizará. Si se hablara en cambio del goce que supone—en calidad, en cantidad y en duración—la prosecución de una multiplicidad de deseos, tal vez las campañas de disuasión proyectarían un objetivo sensible. Si se vive para el placer, mejor que sea para el más rico, en vez de los «míseros milagros» del mono y de la hierba.

La filosofía traza así una vía instructiva para hablar de la toxicomanía y los toxicómanos, porque argumenta contra un goce en nombre del goce. El psicoanálisis freudiano funciona del mismo modo cuando compara el principio de placer, con su impaciencia y

su miopía, y el principio de realidad. A pesar de su conflicto, ambas tendencias apuntan a una misma finalidad: la segunda accede a los fines de la primera por otros medios. Da un rodeo, a través de la gente y las cosas, para disfrutar realmente y sin peligro. El paso por la realidad es un ardid de las pulsiones.

Antes de analizar la teoría freudiana, conviene no obstante detenerse en un modelo distinto, como es el cristianismo primitivo. Resulta pertinente, en primer lugar, para resaltar más la coherencia del pensamiento griego y su singularidad. Veremos así que la reflexión cristiana realiza una transformación sutil y a la vez capital en el tratamiento del deseo y del placer; propone una teoría radicalmente nueva, porque desplaza el acento de la desvalorización. De una descalificación ontológica del deseo, de un juicio acerca de su consistencia, se pasa a un desprecio del placer experimentado, de conformidad con una perspectiva temporal inusitada y una concepción flexible del sujeto. Ahora bien, esta inversión me parece directamente ligada a la retórica de la alternativa a la voluptuosidad tóxica. En la práctica contemporánea, las comunidades terapéuticas responden al desafío de la desintoxicación. Pero el empirismo presupone igualmente una idea del goce. Si la religión inspira y sostiene con eficacia numerosas iniciativas, no se debe únicamente a la caridad. Hay en el núcleo del cristianismo una teoría del placer que afecta al punto más paradójicamente delicado de la toxicomanía, a saber el reconocimiento del goce sensible como placer real, cuya magnitud puede rebasarse por un bienestar distinto. Los filósofos cristianos incitan a renunciar a un placer identificado y designado como tal, para orientarse hacia una trascendencia. Como Platón, tratan de hacer deseable otro goce y, por lo tanto, combaten por el placer; pero, a diferencia del filósofo griego, confrontan dos órdenes de voluptuosidad, sin reducir los goces terrenos a un apetito insaciable. Si para la filosofía griega el placer es imposible porque el deseo es insaciable, para los cristianos el placer es de fácil acceso porque el deseo es «performativo», es decir, se realiza física y plenamente en su propia representación.

Suele señalarse que la reflexión cristiana sobre la sexualidad se basa en la esperanza de la salvación. Ante la inminencia de la resurrección de los cuerpos, el amor y el matrimonio parecen inconvenientes. Pero la articulación del porvenir y de la sexualidad es aún más fundamental. El deseo es una manera de relacionarse con el

tiempo, de experimentarlo. Ahora, si se quisiera caracterizar la dimensión temporal propia de las pasiones en la filosofía antigua, debería decirse que se limita al sufrimiento del *nunca bastante.* El tiempo de los apetitos secundados y cultivados es un tiempo de espera y de vacío. Es imposible ser feliz porque las cosas que están ahí, presentes, quedan siempre obstaculizadas por aquello que, aunque nunca está disponible, distrae y cautiva al deseo indefinidamente. Nos sentimos atraídos siempre por lo que está ausente. Por esta razón, la ética helenística pone tanto énfasis en la disciplina de la complacencia, que enseña a disfrutar del instante presente. Para los cristianos de los primeros siglos, en cambio, el tiempo de la tentación es siempre *ya demasiado* duradero. Una mirada es inmediatamente adúltera. Hipertrofia del presente, cuyos deleites fantasmagóricos y físicamente sensibles se imponen pese a la abstinencia de relaciones sexuales. El placer es, pues, posible y hasta rápidamente alcanzado, muy fácil de saborear durante mucho tiempo en la soledad de la *delectatio morosa.*[2]

¿En qué se transforma, consecuentemente, el futuro? El futuro deja de ser ese tiempo que nos engaña con la ilusión de un auténtico placer y nos hace sentir siempre como decepción lo que experimentamos actualmente. El futuro se presenta al cristiano como una expectativa segura de otros goces más intensos aún que cuantos advienen constantemente. Pues la presencia agradable de las cosas que colman el deseo en la memoria y en el sueño se considera mala no en sí misma, como si sufrir fuera un valor, sino más bien por comparación con el auténtico placer de la vida eterna. Dios no tardará en presentarse ante nosotros para nuestro verdadero goce. Nuestra alma abrazará en seguida a Cristo. Es, por tanto, la garantía de un placer futuro, cuya extraordinaria intensidad se nos garantiza, lo que vuelve los placeres humanos—matrimonio, riqueza, gloria—irrisorios. La *felicitas* propia de la vida eterna no se opone a lo que Platón nos describe como una felicidad imposible. Al contrario, rebasa y supera todos aquellos placeres que nos persiguen en un mundo que es todo él tentación. Una forma absoluta de plenitud positiva contrasta con las innumerables satisfacciones, interiores y exteriores, que nos colman de manera inmediata. En cier-

2. Véase sobre esta noción Charles Baladier, *L'Éros médiéval: Désir, plaisir et délectation morose*, en prensa.

to modo, compiten dos experiencias de un presente pleno: la que podemos obtener en este mundo y la que obtendremos en el otro. El dogma de la revelación y de la promesa de una vida eterna hace que, para el cristiano creyente, el futuro sea enteramente previsible en función de su modo de vida presente. Es imprescindible que no se contente con este presente, con sus alegrías cotidianas y fáciles. Debe proyectarse hacia el futuro por la esperanza. Y la esperanza de lo que será su presente después de la muerte no tiene nada de nihilista, ya que se le ha prometido que su consistencia será absoluta en cada instante y para siempre. Desgraciadamente, ambos goces no son enteramente compatibles: el primero, aquel del presente terreno, es peligroso porque puede comprometer al segundo, el del presente celeste. Solamente la castidad completa permite perpetrar la unión angélica del alma con Dios.

Para que un hecho se produzca, debe darse en algún lugar. Para que el deseo pueda pensarse en términos de realización fantasmagórica, pero efectiva, debe presuponerse la existencia de un lugar en donde ocurren las acciones intencionales. Si debe considerarse el deseo como un hecho acabado en sí mismo, se requiere de un espacio interior que, separado del espacio del mundo en donde el cuerpo se desarrolla, se materialice de manera adecuada. De esto se ocupa la ética en general. Sabemos perfectamente que el sujeto cristiano posee una interioridad, en la que actúa su consciencia moral. Y es algo particularmente importante para la sexualidad. La teoría cristiana de la sexualidad ve el alma como un recinto donde los deseos se realizan antes, después o en lugar de los actos externos.

La representación espacial del sujeto no es nueva. Ya Platón concebía el alma bajo una forma espacial: vientre materno donde maduran los *lógoi*, jaula donde revolotean los pájaros-recuerdo, tinaja agujereada de donde gotean los objetos del deseo, cuerpo infecto del chorlito real... Existe, pues, toda una representación griega del espacio interior. No obstante, este espacio se prolonga con Agustín y se amplía hasta convertirse en un palacio de innumerables recovecos donde el sujeto habita y se pasea. Con Tertuliano, el corazón será el único lugar importante para la experiencia del pecado. La lectura de Hegel sobre *La República* de Platón nos legó esa idea, convertida en lugar común de la filosofía contemporánea, de que los griegos ignoraban el concepto de sujeto. El cristianismo sería el artífice, en particular a través de las *Confesiones* de Agustín.

Pero si no se extiende abusivamente a los griegos y a la filosofía griega esa condición que Platón asigna al sujeto, en un contexto muy específico, como ciudadano de una ciudad utópica—condición de simple parte de un todo, en efecto—, si se atiende a la teorización no solamente política del alma en lucha consigo misma y sus pasiones, entonces los cristianos asumen un papel diferente: en lugar de haber inventado la subjetividad, más bien la transformaron, modificaron la estructura y la amplitud, cambiaron su fisonomía.

Mientras que en la argumentación platónica del deseo insaciable es el cuerpo, como receptáculo de alimento, el que suministra el modelo del alma deseadora, y el cuerpo femenino encinto ofrece un paradigma del alma cuando sufre en el alumbramiento, para los Padres de la Iglesia la metáfora sexual precede a la imaginería alimentaria, y el cuerpo receptivo de la mujer sirve para figurar la disponibilidad del alma a unirse con Dios: la intimidad sexual y voluptuosa sustituye a la función de la maternidad. Si bien la expectativa del bienestar eterno cambia la dimensión temporal de la sexualidad, la presuposición de un espacio interior ampliado permite al pensamiento cristiano alojar, por decirlo así, esos momentos en que el deseo se da en sí y por sí, con toda su eficacia autorrealizadora.

EL ACTO EN EL DESEO

«Debemos preguntarnos por qué medios obrar lealmente con los deseos. Es decir, ¿cómo preservar el deseo en el acto, la relación del deseo con el acto? El deseo encuentra ordinariamente en el acto más un colapso que su realización, y, en el mejor de los casos, sólo le presenta su triunfo, su acción heroica. ¿Cómo preservarle —me pregunto—deseo en ese acto, algo así como una relación simple, o salubre?».

Jacques Lacan—él es quien dice «yo»—se preguntaba no hace mucho cómo es posible que el deseo pueda mantenerse vivo pese a los placeres que lo aplacan.[3] El modelo eléctrico de la excitación, en Freud, plantea este problema. Si el placer es eliminación, des-

3. *Le Séminaire*, libro VIII, *Le transfert*, París: Éditions du Seuil, 1991, p. 14.

carga de energía, ¿cómo se reinicia, cómo se recarga? Y la respuesta lacaniana tiene un doble alcance. En primer lugar, establece una distinción entre goce (éxtasis y dolores entremezclados, gusto tiránico por sufrimientos sin los que no podemos pasar) y placeres plurales, menos intensos pero plenos, cuyo paradigma sería el erotismo fálico. El deseo sexual, y el de los hombres de manera más evidente, se aplaca y rebrota indemne. La satisfacción no lo colma, sino que lo reaviva. En segundo lugar, da una explicación de esta vitalidad por lo que podría parecer una debilidad, pero que, por el contrario, procura longevidad al deseo: la carencia. El placer no suprime al deseo porque no lo satura.

A esta misma cuestión, podríamos dar otras respuestas, una griega y otra cristiana, por ejemplo. Sería un modo de hacer historia, incluso una excelente manera de repensar la historia de la sexualidad.[4] La respuesta griega refleja ante todo la sorpresa ante semejante inquietud. «¿Cómo preservar el deseo en el acto?». No hay nada más sencillo, replicaría un filósofo clásico: el deseo *está* en el acto. Nunca lo abandona. Esa es la razón de que la satisfacción sea aleatoria. Y por eso el sexo es un problema. La afirmación de que el deseo es por naturaleza insaciable constituye el núcleo de la reflexión ética del pensamiento antiguo, como ya hemos insistido. Es tanto el deseo (de sexo, de alimentos y de dinero), que responder a él significa abismarse, librarse a un tirano que ignora la medida. La inquietud lacaniana por la supervivencia del deseo a pesar del goce habría parecido absurda a filósofos que se preguntaban más bien por la posibilidad de placer cuando el deseo era, a sus ojos, evidentemente infatigable.

Precisamente en esta convicción, en un juicio de orden ontológico, encuentra su coherencia la reflexión griega acerca de la se-

4. Estas reflexiones forman parte de una larga investigación sobre la historia de la sexualidad occidental, y en particular sobre el giro cristiano. Después de Foucault, se hace necesario volver a los textos filosóficos, que él utiliza y medicaliza, para recuperar en ellos la dimensión ontológica que les es esencial y que lamentablemente decidió suprimir. Se han publicado dos extractos: «Del deseo insaciable al placer cautivo», *Problèmes d'Histoire des Religions*, 1, 1992, pp. 33-48 (número temático *Religion et tabou sexuel*); «Le bon appétit», *Modern Language Notes*, 106 (4), 1993, pp. 751-764 (número especial *Cultural Representations of Food*). Además de este ensayo sobre el placer negativo, una *Histoire de la sexualité dans l'Antiquité et le premier christianisme*, en prensa en Laterza, Plon y Yale University Press.

xualidad. Si el gusto por el sexo merece el menosprecio del filósofo, es porque las inclinaciones hacia el dinero, la bebida, la comida y el amor son por naturaleza incapaces de conseguir su propia satisfacción. Estructuralmente asintótico, el deseo nunca alcanza su objetivo. Cuando la presencia del objeto anhelado parece que colma y, en consecuencia, complace, el deseo, es decir, la carencia, se vuelve cada vez más profundo y obstaculiza, por tanto, el goce. Porque el deseo es insaciable, el placer no es posible.

Pero, por relación a una teorización del deseo que condena al sujeto a sentirse vacío, con carencia y siempre desdichado, el pensamiento de los primeros filósofos cristianos lleva a cabo un desplazamiento. Para Tertuliano, pero también para Agustín o Gregorio de Nisa, lo que importa y merece nuestra atención no es ya el deseo, sino por el contrario el placer. La experiencia inmediata de toda acción de orden sexual es una voluptuosidad más o menos intensa. Y esa voluptuosidad debe reconocerse y evitarse. Esta nueva orientación de la ética implica un juicio radicalmente diferente sobre el poder del deseo. Pues si el goce pasa a ser el verdadero problema, es porque está provocado por un deseo tan sumamente «performativo», tan eficaz que anticipa y realiza a su manera los actos que aún no han sucedido. Así pues, lo mismo que en el *Filebo* de Platón el placer es imposible porque gozar es siempre, también, desear y, por tanto, carecer y sufrir, en los Padres de la Iglesia el placer es irresistible porque desear es ya gozar, imaginar una presencia viva, agradable, excitante, cuyos efectos se dejan sentir realmente en el cuerpo. Toda percepción de un objeto deseable posee el poder digamos «pornográfico» de simular una situación cuyo goce no tiene nada de ficticio. La teoría estoica del conocimiento y de la *phantasía* habrá permitido al cristianismo recapacitar sobre la sexualidad y hacer de ella una experiencia para nosotros irreductible al modelo antiguo, como veremos en seguida.

«¿Cómo preservar el deseo en el acto?». La respuesta cristiana sería que el acto está en el deseo, un deseo cuya causa reside en la tentación permanente que caracteriza al mundo.

YA

¿Qué hacen, pues, los filósofos cristianos? ¿Cómo pensarán o repensarán la articulación entre deseo y placer? ¿Prolongarán la visión nihilista que, bajo esa apariencia de alegría, intensidad y plenitud de cuanto sentimos, sólo revela vacío, no-ser, sufrimiento? ¿Tratarán de disipar la ilusión ridícula de quienes comiendo, bebiendo y haciendo el amor se obstinan en su delectación como si ese género de vida fuera realmente agradable, en vez del más funesto y mediocre?

Para Tertuliano, Agustín y Gregorio de Nisa, no es que el placer sexual sea inexistente debido a un deseo de que continúe, por tanto a causa de una sensación de carencia dolorosa que anula la felicidad y la hace imposible. Todo lo contrario, para ellos, el placer—*hédonē*, *voluptas*—existe realmente, con una presencia y una actualidad tan vivas que no es sino el deseo el que palidece y se convierte en detonador instantáneo. Apenas entrevisto, en su movimiento inicial, aunque sea vacilante e incierto—cualquier mirada, voz, sueño, sensación—, un deseo es inmediatamente voluptuosidad. No se siente el sufrimiento del vacío, sino una emoción deliciosamente agradable. Y esta percepción agradable dura todo el tiempo que uno se abandone a ella.

El representante más elocuente de este rigor en la denuncia del placer en acto es, sin duda, Tertuliano. Una de las cuestiones que más le preocupan es la del matrimonio de los viudos. Pues todos sus argumentos contra la legitimidad moral de las segundas nupcias obedecen a un principio que funda la autoridad de un texto: Mateo, V, 28. Aque que desee a una mujer con la mirada, la habrá poseído ya sexualmente en su corazón. El texto remite, por su parte, a la palabra de Dios: «Ipse dominus, qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit in corde suo».[5]

Iam, ya. En esta determinación temporal se enraiza la severidad de Tertuliano contra el matrimonio de los viudos. Un segundo matrimonio es siempre un *stuprum* porque comporta una forma de (pre)ocupación (*sollicitudo*) idéntica a la que es inherente a toda seducción: la concupiscencia. Se trata por tanto de deseo. El deseo es

5. Tertuliano, *Exhortación a la castidad*, IX, 2.

lo que descalifica el nuevo matrimonio. No en razón de su naturaleza, no porque es insaciable; todo lo contrario, el deseo es ilícito porque es ya acto, ya *stuprum* realizado. No se ha producido en el espacio exterior al sujeto. Ha ocurrido en otro lugar, el corazón, escenario no menos real que un dormitorio. Representa un hecho, el único hecho que importa al juicio ético. Leamos a Tertuliano al pie de la letra: «Las leyes establecen una diferencia entre matrimonio y lujuria no en razón de la cosa misma, sino a causa de la diversidad de las formas de transgresión».[6] Tertuliano se desembaraza de la diferenciación introducida por la casuística jurídica como de una ficción ajena a la *res ipsa*, a la cosa misma que, en sí, es idéntica e indiferenciada: el sexo como evidencia real de «mezcla de carne». «¿Qué es, por otra parte, lo que incita a hombres y mujeres al matrimonio y a la lujuria? La unión de la carne, cuyo deseo fue asimilado por el Señor a la lujuria [*commixtio carnis, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit*]».[7] De esta simultaneidad entre deseo y *stuprum* en la consciencia, que precede siempre a lo que ocurrirá en el entorno del sujeto como simple recaída de un hecho ya realizado, se sigue necesariamente que cualquier forma de sexualidad —adulterio, nuevo matrimonio, matrimonio cristiano—es equivalente. Las variantes legales de la sexualidad se relacionan con esa misma cosa que es la causa común del *matrimonium* y del *stuprum*, pero que se sitúa enteramente del lado del *stuprum*, en virtud del deseo de que depende. Un deseo que el Señor ha declarado adecuado o equivalente al *stuprum*.

Se dirá sin embargo que Tertuliano no representa la doctrina cristiana de la sexualidad. Su visión de la carne contiene los caracteres de un rigorismo heterodoxo. Pero ¿acaso las manifestaciones extremas de la severidad cristiana por la carne no demuestran a qué consecuencias puede llevar la lógica de las posiciones moderadas? Tertuliano es tan sólo más coherente. Volvamos a Agustín, referencia más segura de la disciplina cristiana en materia de matrimonio.

En *La Ciudad de Dios*, Agustín se vuelca en el problema de la violación que padecieron las vírgenes cristianas durante las persecuciones.[8] ¿Cómo habría de considerarse a estas mujeres: todavía vírgenes y santas, o bien corruptas? ¿Y qué se les debe reco-

6. *Ibid.*, IX, 3. 7. *Ibid.*, IX, 3. 8. Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, 16, 18, 22.

mendar: penitencia o resignación? En suma, ¿la pérdida de la virginidad material es un obstáculo para la salvación? Se trata de un caso espinoso, pues la situación límite de un acto sexual no deseado ni buscado, sino impuesto con violencia y que, por tanto, ha ocurrido históricamente sin deseo, altera la armonía entre cuerpo y alma, entre himen e intención, un equilibrio central en la idea de virginidad. En este caso, los Autores son unánimes: la integridad concierne primero al alma y después al cuerpo; la virginidad somática contribuye, como soporte, a la virginidad esencial de la castidad completa. Frente a la violación, a violaciones indiscutibles que materializan una reconocida violencia contra la identidad cristiana, ¿cómo no va a mantenerse la prioridad de la intención y de la virtud? Pero, por otra parte, ¿cómo puede admitirse que el desgarro de la membrana no rompa nada, realmente nada, ni modifique absolutamente nada, objetivamente, un estado valorado?

Si Tertuliano deduce el hecho sexual de la *conscientia*, absolutamente primera y peligrosamente eficaz, ¿Agustín podrá reconocer, en el caso de la violación, la contingencia del hecho y su independencia tanto de la voluntad como del deseo? En definitiva, ¿la virgen violada es culpable o inocente, está intacta o contaminada? Agustín vacila, se pierde en una laboriosa argumentación sin poder desprenderse de la sospecha de que lo esencial, incluso en la violación, es saber si hay deseo. Probablemente no como causa, sino eventualmente como efecto. La violación es peligrosa porque puede excitar, o hasta suscite inevitablemente un asentimiento por parte de la víctima. Una *voluntas* cómplice se viviría inmediatamente como *voluptas*, como goce. Y por lo tanto como falta. El traumatismo, el ultraje a la persona carecen de importancia. La atención cristiana a la subjetividad se acentúa, en Agustín, para estar al acecho del nacimiento de las pasiones y sorprenderlas en su manifestación inmediatamente voluptuosa.

Así, dos situaciones opuestas, como la simple tentación en Tertuliano y la violación efectivamente padecida en Agustín, se tratan con una misma preocupación, la de situar el hecho sexual en su verdadero lugar, en el corazón, en la voluntad, allí donde el deseo se satisface en el momento mismo en que despunta. Este desplazamiento implica una concepción extremadamente realista del fantasma. Situar el acto mismo en el interior, allí donde la intención

se manifiesta, significa al mismo tiempo reconocerle una presencia concreta y eficaz a la representación psíquica del objeto deseado. Con los cristianos, la fantasía sexual adquiere una importancia nueva. Los sueños y las ensoñaciones se transforman en auténticas realizaciones de deseo.[9] Si recordamos la claridad con que Platón[10] distingue los deseos soñados de los deseos realizados—donde el tirano es el personaje singular y asocial por excelencia justamente porque sólo él pasa al acto y pone en práctica lo que los demás no consideran sino en la irrealidad del sueño—, apreciaremos la distancia que separa a Platón de los cristianos.

Para Agustín, la vida es una tentación permanente, *tota temptatio*, y el sueño erótico da al sujeto la ocasión de sentir su propia impotencia frente al poder «performativo» del deseo que asoma en él.[11] En el sueño, el deseo sexual aumenta su eficacia; los deseos soñados encuentran una rápida satisfacción, una emisión de esperma en respuesta a la estimulación visual. Lamentablemente, el cuerpo no es el único implicado. La experiencia onírica muestra el fracaso de la buena voluntad en el control de la representación. Pues si algunas visiones se presentan a nuestra alma, es porque les damos permiso. Soñar significa consentir (*consensio*) a las imágenes que permanecen vivas en la memoria (*vivunt*) para que se realice un placer (*delectatio*) y casi un hecho (*factum simillimum*). El alma perpetra (*perpetrat*) la ignominia que las imágenes le sugieren hasta la evacuación de los fluidos de la carne (*usque ad carnis fluxum*), pero sobre todo lo consiente (*consentit*). Simultaneidad de una in-

9. Existe sin duda una documentación muy interesante sobre los sueños eróticos en la Antigüedad precristiana, y en particular en los médicos. J. Pigeaud, «Le rêve érotique dans l'Antiquité grécoromaine: l'*oneirogmós*», *Littérature, Médecine, Société*, 3, 1981, pp. 10-23. Parece que el motivo principal en el tratamiento del tema es la vanidad, contenida en ese terrible texto lucreciano donde la eyaculación provocada por una imagen se da como la verdad del amor, esta excitación retórica suscitada por «impalpables simulacros». Sobre la tendencia de los griegos a ver en las descripciones de los sustitutos fallidos—por su evanescencia—objetos de carne y hueso, véase el libro de M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Turín, 1992.

10. Platón, *República*, IX, 1.

11. Peter Brown lo señala con razón; el sueño erótico prueba el poder de la sexualidad y la impotencia del más devoto de los cristianos para extirpar el deseo de una vez por todas. Esta indisciplina de la carne compartimenta al hombre y le da la impresión de no formar un conjunto unitario (*The Body and Society*, Nueva York: Columbia University Press, 1988, pp. 406-407).

tención inconsciente, pero cómplice, y del hecho ejecutado. Simultaneidad tanto más completa cuanto que la voluntad no puede obstaculizar la peligrosa eficacia física del deseo.[12]

FANTASÍA

¿Cuáles son los presupuestos filosóficos de esta nueva valoración del objeto que aparece en el sueño o en la percepción visual? ¿Cómo es posible que su imagen se imponga con una presencia tan fuerte e intensa que ocasione el goce? Entre Platón y los Padres de la Iglesia surgieron los estoicos. Y, gracias a ellos, se elaboró una teoría del conocimiento cuyos principios permitieron a los cristianos elaborar su ética y su concepción de la sexualidad.[13]

«En primer lugar, [Zenón] propagó ciertas opiniones nuevas sobre los sentidos, que consideraba inmediatamente ligados a algún estímulo exterior y que denominaba *phantasía*».[14] A estas apa-

12. Agustín, *Confesiones*, X, 30, 41-42.

13. La influencia de los estoicos en el pensamiento cristiano ha sido ampliamente señalada. Citaremos especialmente a J. Rohmer, «La intencionalidad de las sensaciones en san Agustín, *Augustinus magister I*, París, ed. 1954, pp. 490-498; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, París, ed. 1957; G. Verbeke, «San Agustín y el estoicismo», *Recherches augustiniennes*, I, París, 1958, pp. 67-89; M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., París, 1958; A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París, PUF, 1973; M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, 1985; C. Kahn, «Emergence of the Concept of the Will in Ancient Philosophy», en J. Dillon y A. A. Long, *The Question of Eclecticism*, Berkeley-Los Ángeles, ed. 1988. No obstante, no me consta que el argumento concreto desarrollado aquí figure en los trabajos sobre la historia del estoicismo. A propósito de las pasiones, se observa en cambio una tendencia a subrayar que Agustín critica la noción estoica de impasibilidad—lo cual es exacto—sin reconocer por otra parte que atribuye a los estoicos algunos conceptos esenciales, como veremos más adelante. Por ejemplo, I. Buchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, París, *Études augustiniennes*, 1982 o F.-J. Thonnard, «La valeur morale des passions» y «La psychologie des passions», notas a la edición de *La Ciudad de Dios*, libros XI-XIV, Œuvres de Saint Augustin, 35, París, ed. 1959, pp. 531-539. Deseo señalar que al intercalar a los estoicos entre Platón y los cristianos no trato de suprimir la distancia entre la Antigüedad y el cristianismo, sino de mostrar la disyunción producida por el particular pensamiento de la filosofía estoica.

14. Cicerón, *Nuevos libros académicos*, I, 11. G. Watson, *Phantasía in Classical Thought*, Galway, ed. 1988; A. A. Long, «Representation and the Self in Stoicism», en S. Everson, ed., *Psychology. Companion to Ancient Thought* 2, Cambridge, 1991.

riciones que reciben los sentidos y no pueden aceptar sino pasivamente, Zenón añade el asentimiento del alma que, en cambio, depende de nosotros. Asentimos voluntariamente;[15] podemos negar nuestro asentimiento, retenerlo, evitarlo. Pero el conocimiento es un proceso de adhesión, de consentimiento a una imagen, a una impresión sensorial recibida. «Una vez se recibía la apariencia y se consentía, había una comprehensión [*comprehensio*], así llamada por analogía con los objetos que cogemos con la mano».[16] Comprender es empuñar, coger, agarrar. Pero percibir ya no es posible más que con un consentimiento del alma a las apariencias, a las *phantasíai*.[17] En esta ligazón—recibir, consentir, coger—, el momento crítico es naturalmente el del consentimiento. Sólo al decir sí o no a la imagen acogida por los sentidos, el sujeto actúa como tal y manifiesta la capacidad activa de su alma.[18] El consentimiento es deliberado, deriva de un juicio.

Pero el momento de la decisión no se prolonga, pues las imágenes, cuando son evidentes, suscitan una adhesión inmediata. «Tan necesario es que una balanza se incline por el peso del platillo como que el alma ceda a la evidencia».[19] Gracias a esta armonía casi física entre las *phantasíai*—cuando son claras y distintas—y el alma propia del ser humano, los procesos perceptivos y cognitivos se desarrollan continuadamente y estimulan la actividad simbólica: la memoria, las nociones de las cosas, los saberes y las ciencias se forman y se enriquecen gracias al trabajo del consentimiento que filtra las apariencias y domina la comprensión.[20] Así, para los estoicos las imágenes se imponen al alma, y ella es libre de aceptarlas o rechazarlas.[21] Coinciden dos fuerzas: aquella de la evidencia inhe-

15. *Ibid.*, «sed ad haec quae visa sunt, et quasi accepta sensibus, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis et voluntariam». 16. *Ibid.*

17. R. Sorabji ha insistido en el hecho de que, para los estoicos, las percepciones dependen asimismo del asentimiento y que las *phantasíai* no llegan a ser percepciones: «Appearences are received by the senses, but distincts from these is the assent of the soul (*anima*), mind (*animus*) or (in humans) reason (*logos, logite dunamis*). And something more important to the Stoics than belief depends o this assent, namely perception (*aisthesis, sensus*). Perception is not the same as appearence. (Cf. *Stoicorum veterum fragmenta* (1903-1924), Sttutgart: Teubner, 1964, II, 71-74)», *Animal Mind and Human Morals*, Londres, ed. 1993, pp. 40-41.

18. Cicerón, *Lucullus*, 12. 19. *Ibid.* 20. *Ibid.*, 10 y 12.

21. Aquello a lo que damos o denegamos nuestro asentimiento son efectivamente «traducciones discursivas de las representaciones» y no imágenes visuales.

rente al objeto (*perspicuitas*) y la fuerza (*vis*) del alma, que ejerce su papel de juez. Precisamente aquí encontramos deseo, pues los asentimientos son movimientos de deseo (de comprender) al mismo tiempo que, recíprocamente, los deseos (amorosos y otros) son asentimientos.

Al hacer su aparición, las cosas nos impactan. De este impacto, se sigue un apetito. La pulsión de coger nos viene directamente de la impulsión de las cosas percibidas (*appetitio ab his pulsa sequeretur*), del impacto de su imagen sobre el alma. Es algo fisiológico: estamos hechos para mantenernos abiertos al mundo y consagrarnos al conocimiento, para abrazarlo (*amplecti*).[22] El saber es, pues, el resultado de un movimiento, de un impulso afectivo. Lo sabemos desde Platón, pero, a diferencia de Platón, los estoicos son, como suele decirse, «sensualistas». Mientras que Platón distingue y opone las partes del alma competentes respectivamente para los deseos y el conocimiento, ellos se niegan a separarlas. El espíritu (*mens*) y los sentidos son una misma cosa.[23]

Esta indistinción es evidentemente capital para la ética y el problema de la sexualidad. Por esa razón, todo impulso, cualquier tendencia o acción dependen de un uso, bueno o malo, de la razón aquiescente.[24] Gracias a ella, los deseos sexuales, en lugar de mani-

22. Cicerón, *Lucullus*, 10. 23. *Ibid.*

24. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 113, 18 (*Stoicorum veterum fragmenta*, *op. cit.*, III, 169): «Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare; tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam». Plutarco, *Moralia*, 1057 a (*ibid.*, 177): «No hay acción ni tendencia sin asentimiento, pero es una ficción y una hipótesis vana creer

Pero los contenidos proposicionales a los que damos fe no son sino la trasposición verbal y silenciosa de las imágenes. Al aprobar las palabras, a saber la opinión que expresa lingüísticamente la *phantasía*, digo sí a ésta—aunque sea transliterada. Mientras que Pierre Hadot señala la prioridad de la palabra sobre la representación (*La Citadelle de Dieu*, París, ed. 1992), Claude Imbert insiste con razón en «la sujeción de las formas discursivas a los signos representativos», en «la subordinación del campo discursivo a la síntesis enigmática de una imagen», en «la subordinación del discurso (como descripción y análisis) a un estado representativo sufrido o construido» («La lógica estoica y la construcción del relato», *Phénoménologie et langues formulaires*, París, ed. 1992, pp. 93-94). No todas las fuentes doxográficas precisan, por lo demás, que el asentimiento se dirija a la opinión, derivación lingüística de la imagen. Algunas dan a entender que aquella es objeto de consentimiento tal cual.

festar inclinaciones animales e inconcebibles que emanan de una determinada zona del alma, independiente de la inteligencia, constituyen actos de orden intelectual y cognitivo, es decir, asentimientos. Pensamos y deseamos con el mismo órgano, un alma indiferenciada que juzga primero y se precipita luego hacia las *phantasíai* que ha elegido. Por lo tanto, deseamos deliberada y libremente. Desear es consentir. Los filósofos antiguos consideraban las emociones como un fenómeno natural y ajeno a la razón. Las situaban además en una cierta región del alma, mientras que situaban la razón en otra zona, escribe Cicerón. Zenón, por el contrario, pensaba que todas las alteraciones del alma son voluntarias. Surgen de un juicio mal fundado, y más exactamente de una precipitación excesiva.[25]

Detengámonos en estas dos ideas: la naturaleza intelectual de los sentimientos y la importancia del tiempo. Todas las convulsiones del alma derivan de errores de evaluación. Si sobreestimamos un peligro, tenemos miedo; si exageramos un perjuicio, sufrimos por ello; si nos entregamos a algo bueno, disfrutamos; si idealizamos un beneficio futuro, ansiamos obtenerlo de inmediato. Todas las convulsiones del alma pueden interpretarse, pues, como efectos de opiniones consentidas, del asentimiento dado a lo que aparece. El deseo, en particular, no es sino un consentimiento que conduce al

25. *Nuevos libros académicos*, I, 10. Cf. *Tusculanas*, III, 11, 24-25: «Al descubrir la causa del pesar, descubrimos también los remedios. Pues esta causa está enteramente en la opinión; y no solamente la causa del pesar, sino también la de todas las demás pasiones, que es de cuatro géneros y de algunas especies». *Tusculanas*, IV, 7, 14-15: «Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. [...] Opinationem autem, quam in omnis definitiones superiores inclusimus, volunt esse imbecillam adsensionem». Es sobre todo Plutarco quien, en su tratado *Sobre la virtud moral*, profundiza y critica la idea de la naturaleza intelectual aquiescente y voluntaria de las pasiones, según los estoicos. Sobre la pasión como «razón interiormente modificada», como «alteración de la razón», que no sería «posible sino por la razón misma», pueden leerse las páginas de A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, *op. cit.*, pp. 81-91.

que, una vez advenida la representación conveniente, la tendencia entre en movimiento sin que se haya cedido y dado el asentimiento a esta representación». Estobeo, II, 88, 1 W (*Stoicoram veterum fragmenta*, *op. cit.*, III, 171): «Todas las tendencias son asentimientos». Cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, *op. cit.*, pp. 50-55.

goce virtual de un objeto considerado sumamente bueno, valioso y estimable. Es una fiebre, un apetito desmedido, sin proporción con el valor objetivo de su finalidad. Al igual que las demás pasiones, no está *in re*, en la cosa, sino en el alma de quien lo exagera.

Como Platón, los estoicos atribuyen el deseo y el placer a un error de juicio. No obstante, para Platón se trata de un juicio de hecho—al desear, uno cree que goza y por eso sufre—, mientras que para los estoicos se trata de un juicio de valor: se cree que poseer una determinada cosa es maravilloso, cuando en realidad no vale la pena, ni ahora ni nunca. La diferencia es dirimente, pues para Platón el placer resulta imposible porque no reside en las cosas concretas, dado que su movimiento infinito las sustrae a la presencia; para los estoicos, en cambio, el placer es excesivo, pero real; el deseo no está justificado, pero puede anticipar el goce. El placer es el goce de las cosas presentes, y el deseo es la impaciencia por gozar de tales cosas.

Para los estoicos, pues, el deseo no es la cara oculta de un placer reducido a ilusión. Es esperanza de goce, goce esperado y anticipado, ya que en el deseo figura una sensación actual—la que el objeto provoca cuando aparece. Uno se representa el objetivo. Es cierto que la representación no es presencia, pero en la *phantasía* imaginamos ya el objeto de nuestro goce y el modo de llevarlo a cabo. El presentimiento no deja de tener consecuencias, porque el cuerpo se prepara para gozar y actúa como si el objeto estuviera verdaderamente allí. «Así es como algunos sucumben al deseo después de un relato».[26] No puede afirmarse que desear sea gozar. Desear es consentir inmediatamente a un disfrute futuro o virtual que se prefigura muy, o demasiado, hermoso. Gozar será consentir, con un entusiasmo excesivo, al objeto sobreestimado cuando aparezca y pueda poseerse. Pero, según una definición que establece

26. *Ibid.*, p. 122. Posidonio, *ap.* Galeno, *De H ac P*, V, 6; 473-74 Kuhn. Este pasaje es problemático porque Posidonio critica, desde dentro, la teoría estoica de las pasiones como efectos de los juicios aplicados a las apariencias. Para él, el deseo está provocado por la propia *phantasía*, por esta «especie de pintura semejante a la realidad percibida» que es una representación. Hay, pues, un impacto directo de la prefiguración sobre el alma, independientemente de toda trasposición de lo visual a un contenido proposicional. Sin embargo, la ausencia de una mediación racional y discursiva no implica la ausencia de consentimiento. Aquí, la parte irracional del alma dice sí a la imagen tal cual, sin que la razón intervenga.

una suerte de imbricación entre deseo y placer, el deseo es «la creencia en un bien futuro que agradeceríamos *ya* presente y a nuestra disposición».[27]

Un deseo es un «sí» pronunciado apresuradamente; una aprobación reflexionada, pero mal reflexionada, de una *phantasía* que los ojos han permitido presentarse al espíritu. Por la idea de consentimiento, la ética estoica abre la vía a la concepción cristiana de la responsabilidad moral: uno escoge siempre no sólo sus actos externos, sino también los actos internos, las intenciones. Desear es consentir, insistamos. La noción temporal de precipitación establece la causa de la falta moral en un exceso de rapidez. Desear, de hecho, es consentir de inmediato: «Ya», como afirmaría Tertuliano. Y dado que la consecuencia inmediata del consentimiento y del deseo es la captura de la *phantasía*, desear es poseer; por lo tanto, disfrutar fantasmagóricamente, es cierto, pero también actual y físicamente, porque el consentimiento suscita una repercusión instantánea en el cuerpo.[28] «Hasta la evacuación del fluido», como dice Agustín en las *Confesiones*.

La teoría estoica del conocimiento nos conduce, pues, al núcleo

27. Cicerón, *Tusculanas*, IV, 7, 14.

28. Los efectos de la *phantasía* consentida sobre el sexo deben comprenderse en el contexto de la «connaturalidad del alma y del cuerpo». Sobre esta fundamental teoría, el libro de G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, París-Lovaina, ed. 1945, sigue siendo una referencia sumamente valiosa. Se aprecia, en particular, la persistencia del materialismo estoico en el pensamiento cristiano de Tertuliano. Jackie Pigeaud («El sueño erótico en la Antigüedad grecorromana: el *oneirogmós*», art. cit.) escribe: «Desde su génesis, la pasión es para los estoicos un todo indiviso de juicio y de fisiología» (pp. 17-18). En *La maladie de l'âme: Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, ed. 1981, el mismo autor desarrolla ampliamente el *monismo* de Crisipo y de Séneca, así como la interpretación ciceroniana del estoicismo (pp. 265-353). Insiste en el hecho de que «las pasiones no secundan a los juicios, sino que son los juicios mismos» (p. 265). «Entendemos por *monismo* de Crisipo, tal y como aparece en la teoría de las pasiones, la idea de que es imposible disociar el juicio de la manifestación fisiológica que lo acompaña. Se trata de un solo y mismo *acto*: la pasión está constituida de este *recto-verso* indisociable del juicio y del movimiento de la contracción o de la dilatación» (p. 267). Cita a Galeno en la descripción de las manifestaciones corporales del deseo, que «asciende como un vapor (*anathumiioménou*) e invade el rostro y las manos» (p. 266). No alude al movimiento de la erección, pero ofrece el contexto ético-fisiológico en el que debe pensarse. Más reciente, sobre la relación entre el alma y el cuerpo en el pensamiento estoico, véase A. A. Long, «Soul and Body in Stoicism», *Phronesis*, 27, 1982, pp. 34-57.

de la ética cristiana y nos procura la clave. Literalmente, Agustín habla la lengua de los estoicos cuando analiza el fenómeno de los sueños eróticos, esos asentimientos que da furtivamente el alma y provocan el disfrute del cuerpo. Se trata una vez más de un caso particular, pero refleja toda una teoría general del deseo y de su control. A través de los sentidos, diversas imágenes (*imagines*, *visa*) advienen al sujeto que, despierto y atento, las juzga y si es preciso las rechaza. Este acto consciente y voluntario de rechazo libera a la consciencia de determinadas representaciones, pero no las destruye: las remite a la memoria. En este inmenso espacio, estructurado como un palacio, repleto de pasadizos y estancias oscuras, se almacenarán las imágenes censuradas para mantenerse vivas, aunque desapercibidas. Se mantienen allí, presentes en nosotros, sin estarlo para el espíritu: sepultadas, olvidadas en la memoria. Por la noche, mientras dormimos, esos recuerdos se liberan, se manifiestan a nuestra alma, fuerzan nuestro acuerdo y provocan una simulación del acto sexual, en la que el cuerpo participa realmente.[29] Porque el deseo es aprobación de una imagen y porque la aprobación provoca inmediatamente una apropiación, el deseo-consentimiento desemboca en una delectación tan realista como rápida. Para Agustín, la memoria alimenta una pornografía interior, de circuito cerrado, cuya fruición puede dominarse por la consciencia, pero que el sueño favorece fatalmente. Dormidos, efectuamos un juicio no solamente falso acerca de la consistencia de la *phantasía*—creemos ver un auténtico cuerpo deseable—, sino además perverso, pues no decidimos negarle nuestro asentimiento. Librada a sí misma, el alma dice «sí», da su *assensio*, y el cuerpo la secunda.

Tertuliano, en quien la influencia estoica fue determinante,[30] comparte enteramente la concepción antiplatónica de un alma no estratificada sino homogénea, capaz tanto de razonar como de sentir. «El alma es a la vez totalmente racional y totalmente "sensual"».[31] Comprender es sentir y sentir es comprender. «¿Quién es el que siente los seres corporales? Si se trata del espíritu, el espíritu está entonces dotado también de *sensus* y no es solamente inte-

29. Agustín, *Confesiones*, X, 30, 41.

30. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, *op. cit.*, pp. 440-451; Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, *op. cit.*, pp. 210-222. 31. *Ibid.*, p. 213.

lectual, pues, al comprender, siente, porque si no siente, tampoco comprende. Si es el alma la que siente los seres corporales, la propiedad del alma es en ese caso también intelectual y no está solamente dotada de *sensus*, pues, al sentir, comprende, porque si no comprende, tampoco siente.[32] La simultaneidad entre una percepción y su comprensión es lo que explicaría el cortocircuito entre visión, concupiscencia y posesión sexual. Pues más sensualista que los estoicos, Tertuliano mantiene que la comprensión de los seres corporales «se ejerce a causa de la carne y por la carne».[33]

Así, se comprende bien por qué la teoría estoica del alma y del conocimiento se ajusta como un guante a los valores cristianos y contribuye a su formulación: si nuestro espíritu no está compartimentado, podemos y debemos dar cuenta de todos nuestros actos psíquicos. Fruto de nuestra propia elección, son ya actos. Pero vemos también el peligro de semejante teoría con respecto a la idea misma de responsabilidad, debido al *tempo* necesario para evitar el asentimiento precipitado. Todo sucede muy rápidamente. Una *phantasía* me sorprende. Su evidencia me invita a consentir. Digo sí y deseo, la capturo, me apropio de ella y gozo. Aquel que ha deseado con la mirada ha fornicado ya en su corazón: es una observación perfecta para desenmascarar el pecado, ya, en el interior, pero dificulta sobremanera la resistencia a las tentaciones. Se trata de no ceder a la evidencia, a esa claridad cegadora de la belleza o de la expectativa del placer que me persuade. Se trata de retener mi asentimiento, de no pronunciar un juicio mal fundado, de frenar el proceso de aprobación y apropiación. En una verdadera prueba de velocidad, he de anticiparme al asentimiento que, con tanta facilidad, se enlaza a la percepción.

Por esa acentuación de la fuerza de la evidencia, en efecto, la teoría estoica del conocimiento se arriesga a desembocar, muy a pesar suyo, en un determinismo cuyo aspecto mecánico resulta claro por la comparación de la balanza que se inclina necesariamente del lado del peso. Es la razón de que, pese a sus exigencias en la detección del pecado, el cristianismo no haya dejado de deplorar la debilidad de la carne y la tortura tentadora que mortifica al cristiano. ¡Hay tantas evidencias convincentes a las que no debe cederse!

32. Tertuliano, *De anima*, XVIII, 8.
33. Tertuliano, *De carnis resurrectione*, XLVI.

Un estoico virtuoso funciona a la manera escéptica: trata de ganar tiempo.

COMPLICIDAD

Con los estoicos y los cristianos, estamos por tanto lejos de la angustia del vacío y de la carencia. Todo lo contrario, la presencia es precisamente la que perturba, a la vez por su intensidad y por su duración. Para evaluar aún mejor la distancia con la teoría platónica, un tratado de Plutarco, *Sobre la virtud moral*, nos aportará una aclaración sorprendentemente precisa.

Plutarco critica la teoría estoica de las pasiones justamente porque no es platónica. Los estoicos, replica, pretenden que el alma no es ni compleja ni estratificada, que no hay conflicto entre razón y pasiones, entre pensamiento y deseos. Para ellos, la razón es una entidad única que, a veces, se transforma en apetitos. Este cambio de régimen, entre argumentaciones y deseos, se produce tan repentina y rápidamente que pasa desapercibido y permanece inconsciente. «No nos damos cuenta de que con la misma parte del alma deseamos y nos arrepentimos, nos encolerizamos y nos atemorizamos, nos vemos arrastrados hacia la villanía por el influjo de los placeres y resistimos a esa atracción».[34] En los estoicos que leyó Plutarco, por lo tanto, la rapidez supone una dificultad real para controlar la elección entre dejarse llevar y resistir al impulso. A causa de la rapidez, la conversión de un registro a otro apenas se siente. No supone desgarramiento alguno, ninguna impresión interior disonante, porque es la capacidad directora del alma la que, por sí misma, consiente y, por tanto, desea, o se irrita y se lamenta. Así, se transforma sin darse cuenta. En la medida en que los actos (*enérgeiai*) se desarrollan en nosotros, nada se les opone, pues nada hay en el alma que funcione como una instancia separada, en estado de alerta.[35]

34. Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 7.

35. La misma insistencia sobre este movimiento de toda el alma y por tanto de su carácter incoercible en Cicerón, *Tusculanas*, IV, 9, 22: «Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperatiam quae est tota mente a recta ratione defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut ullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant» ('Los estoicos afirman que el origen de todas las pasiones es

No obstante, objeta Plutarco, la experiencia lo desmiente. Experimentamos constantemente una separación entre sensibilidad e inteligencia. No deseamos a base de argumentaciones, dando consentimientos o formulando juicios, es decir, mediante actos de orden intelectual. Hay una diferencia substancial entre sentimientos y razonamientos. Y somos conscientes de que se da un conflicto psíquico entre ambos. Pero, sobre todo, ¿qué clase de ética puede construirse si no se admite la existencia, frente a los deseos, de otra fuerza, heterogénea y distinta, capaz de mantenerlos a raya? El desacuerdo consciente en uno mismo funda la moral. La oposición entre juicios y afectos parece indispensable para preservar a la razón, que debe entenderse como una parte del alma, su capacidad de control permanente sobre las manifestaciones irracionales de la subjetividad. Es preciso reservar a la inteligencia el lugar y la fuerza que le son propias y que, antes de los estoicos, la filosofía le había reconocido siempre.

Para apoyar su conclusión, Plutarco invoca un tipo de figura que muestra el posible resultado, en el caso del deseo sexual, de una teoría dualista del alma. La prueba de que la razón mantiene siempre su identidad, permanece en estado de alerta y puede por tanto combatir el deseo es «que, ante las hermosas muchachas o los bellos muchachos que la razón o la ley nos prohíben tocar, el sexo se reprime y retrocede, conservando la calma y la tranquilidad».[36] Este sexo intimidado, acobardado, reprimido demuestra que, pese a la percepción de un hermoso objeto deseable, existe una fuerza con influencia directa sobre el cuerpo: el poder de la razón y de la ley. Si se separa la inteligencia de las inclinaciones, afirma Plutarco, si se rechaza la teoría del deseo-asentimiento, se descubre que, en realidad, el cuerpo no se abandona. La *phantasía* no tiene poder sobre el alma, porque la razón se impone al deseo y éste se deja dominar. El sexo se aplaca, se vuelve pequeño y se mantiene dócilmente apagado.

Esta alusión explícita a la erección, ese movimiento por el que se manifiesta el deseo y se encarna en el cuerpo masculino, nos es particularmente valiosa. Pues la erección es interpretada por Agus-

36. *Ibid.*, 422 E.

la intemperancia, la cual es un movimiento de revuelta de todo el espíritu contra la recta razón, movimiento tan contrario a las prescripciones de la razón que no hay ya medio de regular o de contener los apetitos del alma').

tín como el síntoma del pecado original, la huella del primer pecado inscrita en el cuerpo. La autonomía del sexo define la condición misma del hombre expulsado del paraíso, su caída, su finitud,[37] de conformidad explícita con la teoría estoica del deseo-consentimiento. Tras el pecado original, el hombre se ha convertido en un animal al que su cuerpo ya no obedece. Antes de la falta, el sexo funcionaba puntualmente a las órdenes de la voluntad. El acto de engendrar no se acompañaba de placer alguno, porque no había atracción, tendencia, inclinación. El deseo sexual dependía de la buena voluntad, una voluntad que iba derecha a la finalidad decidida por Adán: la procreación amistosa.

Tras la falta, y debido a su naturaleza, el sexo se transformó en ese órgano insumiso sobre el que el hombre no ejerce ya autoridad alguna. Por haber desobedecido a Dios, está ridículamente provisto de un sexo que no respeta su voluntad. Por haber desobedecido el mandato divino, se ve vilipendiado, desbordado por un alma voluble que consiente demasiado rápido al placer, mientras que, no menos rápido, el sexo se tensa, aumenta y se lanza hacia la imagen de todo objeto apetecible con la esperanza de poseerlo. La alegría de gozar será su castigo. Enfrentado al sexo, «el espíritu no consigue comandar con eficacia sobre sí mismo»[38] y pierde todo control sobre su cuerpo. Es la *libido* la que excita el sexo. Pero esta fuerza que prevalece sobre cualquier otra forma de volición no es en sí misma nada más que voluntad, voluntad que consiente a un objeto particular. «¿Qué es el deseo o el disfrute, sino la voluntad que consiente a lo que queremos? [...] Cuando ese consentimiento nos inclina hacia lo que nos deleita, se le llama deseo; cuando nos hace gozar, es la felicidad».[39] Desear es querer, querer intensamente.[40] Y porque querer es consentir, desear es precipitarse a un asenti-

37. El análisis más sugerente de la estructura simbólica, especular, de la *poena reciproca*—ese castigo donde la falta se representa a la inversa, como síntoma—puede leerse en P. Brown, *The Body and Society*, *op. cit.*, pp. 396-427.

38. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 23.

39. *Ibid.*, XIV, 6.

40. «Pues el amor y la voluntad no difieren en naturaleza, sino solamente en intensidad; el amor es una voluntad intensa, ardiente». Esta definición se aplica tanto a la concupiscencia como a la caridad, como lo muestran estos dos textos del *De Trinitate*: «Si la voluntad es tan impetuosa que merece el nombre de amor, de concupiscencia, de pasión... » (XI, 2, 5); « ... la voluntad, o incluso el amor o la dilección que no es sino la voluntad en toda su fuerza» (XV, 21, 41)» (I. Buchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, *op. cit.*, p. 104).

miento absoluto. En el marco de una definición del deseo como *assensio*, definición completamente estoica, Agustín desarrolla la idea de que la consecuencia de la falta original—un error de juicio y la aceptación de un objeto que hubiera debido rechazarse—se traduce por la trágica fatalidad de la erección.

Los corolarios de la teoría estoica, tan menospreciada por Plutarco, se recuperan así en el filósofo cristiano. Porque el deseo erótico es una modificación de la voluntad,[41] y porque la voluntad no es una parte del alma sino «una relación con un objeto cualquiera que involucra al alma entera»,[42] no se entrega a ninguna otra instancia, como en el caso de Platón, para quien el apetito rezongaba bajo el imperio de la razón. Como Zenón,[43] Agustín recusa de la psicología platónica que haga nacer las pasiones en el cuerpo, como instintos independientes, espontáneos, no deseados, y no perciba las metamorfosis ni los excesos de la voluntad.[44] Siguiendo en este punto esencial la ética estoica, Agustín afirma que el alma siente sus perturbaciones por sí misma, como inclinaciones mal orientadas, divergentes, *perversae* de la voluntad aquiescente.[45]

El asentimiento a lo deleitoso estimula el movimiento de la erección, movimiento por el que la voluntad yerra su ruta, se pervierte y se manifiesta en forma de lo que llamamos «deseo». Y si esto es cierto, si desear es querer, la voluntad se encuentra completamente comprometida en el movimiento de la concupiscencia sin que pueda hacer nada para oponerse a él. Cuando un hombre se tensa, deja de haber buena voluntad, porque ésta se ha transformado en el deseo que, precisamente, aparece encarnado en la alteración del órgano. Y tampoco hay razón, porque la razón también está alterada. Querer es consentir, consentir es decir sí a lo que juzgamos digno de ser deseado y poseído. En un consentimiento hay una creencia. En consecuencia, si desear es querer y si querer es consentir al juzgar, desear es juzgar. Todo apetito implica una evaluación del valor del objeto.[46] El deseo es un acto intelectual. La erección es elegir mal.

41. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 7.
42. I. Buchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, *op. cit.*, p. 102.
43. Cicerón, *Nuevos libros académicos*, I, 10; *Tusculanas*, IV, 7.
44. *Ibid.*, XIV, 5. 45. *Ibid.*, 5-6.
46. I. Buchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, *op. cit.*, pp. 330-331.

Para Platón, los deseos son irracionales y salvajes, pero la inteligencia los refrena. Frente a un cuerpo deseable, podemos no desear si, como pretende Plutarco, la razón y la ley ahuyentan las pulsiones. Para los estoicos, los deseos son racionales y voluntarios, ya que el alma los consiente, pero incoercibles. Una vez dado el consentimiento, por menosprecio o debilidad, nada podrá obstaculizarlos. Es demasiado tarde. El mal está hecho. Ha ocurrido ya alguna cosa. El automatismo de un sexo que se endereza materializa el «sí» que toda el alma da a una *phantasía*. Es igualmente cierto para Agustín, y eso da todo su sentido dramático a la confesión sobre la lucha perdida contra la sensualidad, así como a la visión del hombre sometido a los caprichos de la virilidad. Agustín hace de lo que llamamos «potencia sexual» el estigma del poder que el hombre ha perdido al enfrentarse a Dios.

A esta nueva antropología, los estoicos aportaron el concepto clave de voluntad aquiescente, de deseo como modificación del querer, que implica un juicio. Solamente por haber hecho del deseo un acto poco razonable pero racional, involuntario pero del orden de una mala voluntad, la ética agustiniana es trágica. Por una parte, nos responsabiliza de nuestros deseos, en tanto que son perversiones en las que la propia voluntad se desfigura. Por otra, esta ética del pecado original sanciona la fatalidad de nuestra disposición a la desviación y el carácter incoercible, irreversible del deseo-consentimiento que se manifiesta en la erección. Si Plutarco hubiera leído a Agustín, habría protestado con seguridad contra los efectos paradójicos de la intelectualización estoica de la pasión, que deja al hombre desarmado frente a la realidad de su deseo; contra la idea de un deseo-consentimiento que, al mismo tiempo que exige al sujeto una respuesta a sus apetitos, lo condena a la humillación de abandonarse a su sexo.

CAPÍTULO VI

DEL NIRVANA AL OBJETO PERDIDO

Entre los consumidores de cocaína del siglo XIX, hubo uno particularmente interesante: Sigmund Freud. Al igual que en los testimonios de los toxicómanos menos célebres, puede distinguirse en su obra un periodo rosa, durante el cual la droga provoca un estado de euforia controlada, y un periodo en que se evidencia la formación de una necesidad coercitiva.

EL PLACER FREUDIANO ES NEGATIVO

Al margen de la trayectoria biográfica, los efectos intelectuales de la experiencia freudiana de la narcosis eufórica figuran en el núcleo mismo del psicoanálisis. El ser humano se mueve por el placer, primer criterio en la orientación de los deseos y los proyectos. El principio de placer nos hace actuar y movernos. Pero, ¿qué es el placer? ¿Una sensación subjetiva y privada o bien la satisfacción objetiva de un deseo? Freud lo define a la vez como sensación y como estado. Como tal, en su cumplimiento ideal, el placer corresponde a la realización de un deseo. Es satisfacción y alegría, resultado de un deseo. Sin embargo, se siente como liberación inmediata de la tensión deseante, y por tanto como retorno a un estado de reposo o Nirvana. La abundancia de voluptuosidad reside enteramente en la calma recuperada donde se aplaca la búsqueda.[1] El placer vivido se define pues negativamente, como sedación de un dolor o cesación de una pena. Gozar o complacerse equivale a no sufrir. Esta negatividad es reflexiva, porque el displacer, cuya atenuación ocasiona placer, coincide con la pulsión misma que tendía

1. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), trad. fr., París, PUF, 1979, p. 20: «Lo que llamamos felicidad, en sentido estricto, resulta de una satisfacción más bien repentina de necesidades con un alto grado de tensión acumulada». [Las obras de Freud pueden leerse en castellano en la trad. de Luis López Ballesteros: *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 9 vols.]

hacia un objeto y una finalidad. «¿Qué quieren las pulsiones? La satisfacción, es decir, la instauración de una situación donde las necesidades corporales puedan extinguirse». «Satisfacción» es pues sinónimo de «necesidad aplacada», mucho más que «carencia cubierta por la presencia de un objeto». En el decrecimiento de una excitación, experimentamos algo «agradable». «Nuestro órgano consciente siente la bajada de tensión de la necesidad como un placer absoluto, y un aumento de esta tensión como un displacer».[2] Nuestra sensibilidad está constituida de tal modo que el placer consiste paradójicamente en un estado positivo de plenitud, experimentado bajo la forma negativa de la descarga.

Al margen de la apariencia positiva que pueda sugerir el término «satisfacción», la negatividad está en el núcleo de la definición de lo placentero. El placer no se comprende ni se siente sino por relación al dolor, como su eliminación, su disolución o su remedio. Es tan esencial en su teoría que, incluso con respecto al placer vivido, Freud distingue un placer negativo y un placer positivo, pero para reducir el segundo al primero. «Los hombres quieren ser felices y permanecer así—escribe—. Esta aspiración tiene dos caras, una finalidad negativa y otra positiva; de un lado, evitar el dolor y la privación de alegría; del otro, buscar goces intensos».[3] El goce, cuya experiencia más intensa la procura el placer sexual, estaría del lado positivo. En contraste con los mecanismos de defensa contra el sufrimiento, que se contentan con alcanzar un no-displacer, habría un arte de vivir que apunta más alto y «no se limita a esa finalidad asignada por la fatiga y la resignación».[4] Por encima de las distintas maneras de narcosis del mal de vivir, estaría el amor, esa felicidad positiva y ejemplar. De todos modos, al definir el goce en general como caída de tensión, Freud le atribuye una *estructura* al-

2. Sigmund Freud, *La question de l'analyse profane* (1926), trad. fr., Janine Allounian, André y Cazcile Bourguignon y Pierre Cotet, París: Gallimard, 1985, p. 55.

3. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 20; cf. p. 29. Esta distinción aparece en distintas ocasiones: *Introducción al psicoanálisis* (1916), trad. fr., París: Payot, 1975, p. 335; «Au-delà du principe de plaisir» (1920), trad. fr. en *Essais de psychanalyse*, París: Payot, 1981, p. 1; «Le problème économique du masoquisme» (1924), trad. fr. en *Psychoses, névroses et perversions*, París, PUF, 1973, pp. 287-297, en concreto p. 287.

4. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 28, n. 5.

gebraicamente negativa. Si toda excitación es un pesar, y si el placer es sólo sedación, por tanto negación de ese displacer, entonces toda voluptuosidad es no-dolor.

El propio orgasmo así lo testimonia. «El placer está en relación con la disminución, la atenuación o la extinción de cantidades de excitación acumuladas en el sistema psíquico, mientras que el dolor va parejo al aumento y la exasperación de esas excitaciones», escribe Freud en un texto particularmente claro. «El análisis del placer más intenso a que puede acceder el hombre, es decir el placer experimentado en el cenit del acto sexual, no deja ninguna duda al respecto», concluye.[5] El éxtasis del orgasmo no es, en el psicoanálisis freudiano, sino la eliminación de la tortura del deseo, la liberación de una cantidad de excitación psíquica que resulta insoportable. Su intensidad pasa a ser secundaria por relación a la temporalidad particular—eliminación repentina, descarga rápida, liberación de una tensión largo tiempo acumulada—que hace de ella el modelo del placer concebido como descarga.

La negatividad del placer es, por una parte, originaria en el psicoanálisis y, por otra, representa un hilo conductor del trabajo teórico que se desarrolla desde el «Proyecto de una psicología para neurólogos» (1895) y los «Estudios sobre la histeria» (1895), hasta «Más allá del principio de placer» (1920) y el breve texto de 1924 sobre el masoquismo, que completa y corrige este último. Sigamos este hilo, aislando tres términos que muestran cómo el psicoanálisis postula y renueva una concepción narcótica del goce: el paradigma eléctrico de la actividad psíquica, la función analgésica de la represión y la ataraxia del Nirvana.

EL PARADIGMA ELÉCTRICO

Por analogía con la física, Freud admitía la existencia de una energía cuyas transformaciones serían las responsables de la vida psíquica. Al igual que la energía física se presenta bajo dos formas

5. Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 335-366. Estas páginas son especialmente instructivas porque en ellas aparece, en primer lugar, la distinción entre evitamiento del sufrimiento y prosecución del placer: «la totalidad de nuestra actividad psíquica tiene por finalidad procurarnos placer y evitarnos el displacer», y, además, la reducción del placer como tal a no-dolor.

—cinética y potencial—, la energía psíquica se constata en dos estados: móvil y ligada. La energía móvil se consume en «inversiones» inestables, siempre susceptibles de ser transferidas, reducidas, desplazadas. Estas «inversiones» cinéticas caracterizan el funcionamiento del inconsciente y se manifiestan en el trabajo del sueño, un trabajo incesante de transposición, redistribución o concentración de la energía psíquica en múltiples representaciones. La energía ligada, por el contrario, no se altera. Como la energía potencial que define la física, se mantiene disponible, en reposo, en estado latente. Se trata asimismo de energía «invertida», pero en una «inversión» estable.

Freud reconocía que su visión de la energía psíquica coincidía con la de Joseph Breuer.[6] En las *Consideraciones teóricas*, que constituyen el tercer capítulo de los *Estudios sobre la histeria* (1895), Breuer insistía en el modelo eléctrico del sistema nervioso. El pensamiento está formado de asociaciones, conexiones y oposiciones. La acción y el movimiento son el efecto de contracciones musculares, posibles por la circulación de excitación del sistema nervioso periférico. Esto implica, para el sistema nervioso central, una transmisión de excitaciones de una neurona a otra. Ahora bien, para que esta circulación pueda tener lugar, es preciso que el sistema psíquico esté siempre en funcionamiento. La prueba de ello es que, en el sueño profundo, no se produce asociación alguna a partir de un estímulo, y que, en los sueños, se esboza una actividad psíquica incoherente: los nexos lógicos son débiles, incompletos o defectuosos. «En el sueño, las vías de transmisión y de relación del cerebro son inaccesibles a las excitaciones que emanan de los elementos psíquicos», mientras que en el estado de vigilia resultan completamente receptivas.[7]

Para comprender la razón de que el sistema psíquico sea insensible o erráticamente accesible a las excitaciones, debemos representárnoslo como una instalación eléctrica. Sabemos que una red de bombillas conectadas por cables ha de enchufarse a una fuente de energía o a un generador para que pase la corriente y pueda producirse el contacto en cualquiera de las lámparas. Para iluminar,

6. Sigmund Freud, «Au-delà du principe de plaisir», *op. cit.*, pp. 28-29.
7. Sigmund Freud y Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), trad. fr. París: PUF, 1978, p. 153.

«se precisa que una determinada tensión persista en todo el circuito conductor».[8] Breuer compara lo que él llama «excitación tónica» o «tensión nerviosa» a esta tensión presente en un sistema que hace posible su funcionamiento. En el estado de vigilia, el sistema nervioso central se encuentra en un «estado latente de excitación».[9] Trabaje o no, el cerebro está conectado. Su actividad equivale a una eliminación, a una descarga de esta excitación.[10]

Esta noción de una excitación estable, gracias a la cual el cerebro se mantiene en reposo y dispuesto a recibir y asociar los estímulos, reviste una importancia capital para la teoría del placer. Para Breuer, lo mismo que para Freud, el organismo tiende efectivamente a mantener su nivel de excitación constante y lo más bajo posible. Su aumento se siente como displacer. Éste no es otra cosa que la sensación consciente de incrementos de excitación. Algo que sucede, lamentablemente, en muchas ocasiones: ya sea cuando la energía se acumula en un cerebro inactivo por simple recarga automática, ya cuando se incrementa súbitamente en una zona particular por la emoción o la angustia, es decir, ante la percepción de una necesidad insatisfecha, psicológica o sexual. La energía tónica se regenera desde el interior y se distribuye a veces de modo desigual, cada vez que un afecto—temor, angustia, cólera, pasión...—atrae buena parte de su cantidad a un cierto punto del sistema, a expensas de cualquier otra actividad. Todo lo que es del orden del sufrimiento psíquico equivale en suma a una variación cuantitativa de la excitación intracerebral tónica o a un desequilibrio en su distribución.[11] Cualquier goce no será, pues, sino el retorno a un nivel de excitación menos elevado y más uniforme. La satisfacción de un deseo coincidirá con la disminución del exceso de tensión nerviosa desagradable en que consistía este deseo mismo.

Permaneciendo fiel a esta modelización de la actividad psíquica, Freud nunca abandonó un paradigma en el que gozar equivale a calmarse. Ser feliz significa mantenerse estable. La felicidad es, según esta lógica, una paz recuperada. Una estabilidad, como decía G. T. Fechner. Un estado de disposición a pensar y trabajar, de humor constante, sin que los estímulos externos provoquen acu-

8. *Ibid.*, p. 154. 9. *Ibid.*, p. 154, n. 1. 10. *Ibid.*, pp. 156-162.
11. *Ibid.*, pp. 152-161.

mulaciones de energía o, peor aún, desbordamientos como en la conversión histérica, según describía Breuer. Freud nunca se separa del modelo energético que, desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* hasta el *Compendio de psicoanálisis*, le proporcionó el contexto neurológico de una teoría del placer negativo.[12]

La primera formulación de la idea aparece bajo la forma elíptica de «teorema de la constancia de la cantidad de excitación» en una carta a Breuer del 29 de junio de 1892.[13] Se trata de una breve exposición, escrita como preámbulo a un texto común sobre las causas de la histeria. Un artículo publicado a nombre de los dos, pero escrito por Freud en noviembre de 1892—«Para una teoría del ataque histérico»—, desarrolla en efecto una explicación de los síntomas enteramente fundada en las leyes de transformación de la energía psíquica. El sistema nervioso tiende a mantener constante lo que podríamos describir como «cantidad de excitación», escribe Freud. Lo consigue ya sea gracias a las asociaciones del pensamiento, que posibilitan una determinada circulación de energía, ya a través de los movimientos del cuerpo en que esa misma energía se elimina. Las alteraciones y las crisis de histeria no son nada más que rebrotes fantasmagóricos de bloques de energía que nunca hallaron el camino de eliminación. Equivalen a acumulaciones de excitación de las que el sistema nervioso no se ha liberado ni por el pensamiento ni por la acción.[14]

En sus primeras tentativas para comprender la histeria, Freud considera todas las diversas manifestaciones sintomáticas como si se tratara de fenómenos de *conversión*. ¿Conversión de qué? Transformación de energía, de hecho, que obedece al teorema de la cantidad de excitación. Remediar esas alteraciones supone provocar su exteriorización. Pero la sugerencia de este método deriva de la hipótesis de que la salud depende del grado de excitación presente en el sistema nervioso. Para mantener o restaurar el bienestar, es pre-

12. Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), trad. fr. París: PUF, 1964, p. 27.

13. Sigmund Freud, «A letter to Joseph Breuer», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, Londres: Hogarth Press, 1953, pp. 147-148.

14. Sigmund Freud y Joseph Breuer, «Pour une théorie de l'attaque hystérique» (1893), trad. fr. *Résultats, idées, problèmes*, I, París, ed. 1984, pp. 25-28, en particular p. 28.

ciso descargar el afecto ligado a ciertas impresiones convertidas en inconscientes y recuperar así el nivel más bajo posible de tensión nerviosa.[15] La curación consiste en este retorno a la calma. El discurso analítico es eficaz precisamente porque traza una vía asociativa a aflujos de energía acumulada. La conversión verbal hace bajar la cantidad de excitación. El principio de constancia desempeña en definitiva un papel clave en la conceptualización de la histeria y de la *talking-cure:* hablar va bien porque permite eliminar un exceso de excitación, es decir, una cantidad de energía excesiva por relación a un nivel normal, que debe mantenerse lo más bajo posible. Justamente porque existe ese punto de referencia matemático—el mínimum—, cualquier disminución descarga. El estado general mejora a medida que se aproxima a un nivel óptimo e, idealmente, a cero. La cura no hace más que conducirnos, mediante un rodeo, hacia el mismo objetivo que persigue cualquier sistema nervioso en estado normal por sus mecanismos de autorregulación.

Denominada ahora «principio de inercia neuronal», la tendencia a aproximar la tensión a cero es objeto de un tratamiento teórico analizado en un texto de 1895, el «Proyecto de una psicología para neurólogos».[16] En estas páginas, culmina el esfuerzo por inscribir el mecanismo de la conversión histérica en las leyes de transformación de la energía psíquica. El sistema nervioso se compone de neuronas, células más o menos permeables a la ener-

15. Sigmund Freud, «Le mécanisme psychique des problèmes hystériques» (1893), *SE*, III, 36; «Algunas consideraciones para un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas» (1894), *Résultats, idées, problèmes*, I, *op. cit.*, pp. 45-59, en particular p. 58: «Cada acontecimiento, cada impresión psíquica está dotada de un determinado valor afectivo (*Affektbetrag*) del que el yo se libera a través de una reacción motriz o por un trabajo psíquico asociativo. Si el individuo no puede o no quiere librarse de este suplemento, el recuerdo de esta impresión adquiere la importancia de un trauma y se convierte en causa de síntomas permanentes de histeria. La eliminación resulta imposible cuando la impresión permanece en el subconsciente. Hemos llamado a esta teoría: *Das Abreagieren der Reizzuwachse*».

16. Sobre el «Proyecto», de gran interés para la contextualización del psicoanálisis en la biología del siglo XIX, véase Karl Pribram y Morton Gill, *Freud's Project Re-assessed: Preface to Contemporary Cognitive Theory and Neuropsychology*, Nueva York: Basic Books, 1976, así como las páginas clásicas de Frank Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*, Nueva York: Basic Books, 1979, pp. 101-131.

gía psíquica. Ésta, definida como una «intensidad en estado fluido», proviene de los estímulos externos o internos (las necesidades y las pulsiones) y tiende a «invertirse», a cargar las neuronas, que, a su vez, procuran liberarse de ella. El sistema nervioso está obstruido por la energía, pero sólo tiene un deseo: expulsarla, eliminarla, descargarse de ella por la acción o el pensamiento. Cada neurona, por su parte, únicamente aspira a transmitir a sus vecinas la cantidad de excitación que la obstruye. La función primordial de un sistema nervioso primitivo sería pura y simplemente este reflejo catártico, autoevacuador: liberarse de las excitaciones descargándolas.[17] Por una adaptación secundaria a las exigencias de la realidad—al hecho de que, para deshacerse de algunas pulsiones excitantes, se requiere un objeto exterior—, el sistema nervioso se ve obligado a abandonar su tendencia original a la inercia absoluta, es decir a aproximar el nivel de estimulación a cero. Para procurarse los objetos necesarios a la satisfacción, hay que ir a buscarlos, adquirirlos, conquistarlos. Para recuperar la paz, hay que actuar, movilizarse, agitarse. Para anular la excitación, hay que excitarse. El sistema nervioso se habría adaptado, pues, a esta necesidad contradictoria mediante una modificación que le capacita para procurarse esta energía. Parte de las neuronas comenzaría a economizar energía con el fin de constituir una reserva disponible. Aparece entonces la energía tónica, ligada, «invertida» de manera estable en unas células que soportan una dosis de tensión, en consecuencia de displacer, para asegurar la prosecución del placer.

Esta dialéctica evolutiva produce dos efectos de considera-

17. Sigmund Freud, «Proyecto para una psicología científica» (1895), trad. fr. en *Naissance de la psychanalyse*, París, PUF, 1991, p. 316. Freud habla aquí de neuronas y de cerebro. La neurobiología y las ciencias cognitivas contemporáneas se oponen evidentemente—y normalmente lo critican—al modelo freudiano. De entre una bibliografía ingente, sobre todo en Estados Unidos, destaco algunas obras cuyo interés consiste sobre todo en una discusión crítica entre algunas tesis violentamente antipsicoanalíticas y otras posiciones menos encarnizadas: Michel Jouvet, *Le sommeil et le rêve*, París: Éditions Odile Jacob, 1992, pp. 143-170; Patricia Kitcher, *Freud's Dream. A Complete Interdisciplinary Science of Mind*, Cambridge, Londres: MIT Press, 1992, pp. 65-112. En su libro *Listening to Prozac: A psychiatrist explores antidepressants drugs and the remaking of the self*, Nueva York: Penguin Book USA, 1993, Peter Kramer ofrece una visión extraordinariamente clara y ecuánime de las compatibilidades entre neurobiología y psicoanálisis.

ción. En primer lugar, el sistema nervioso habría pagado el precio que cuesta la *realización* del deseo—es decir, la satisfacción real, gracias a cosas o personas y no a alucinaciones—tolerando un mínimum de desagrado. El principio de constancia de la cantidad de excitación sería el resultado de las concesiones hechas a la realidad por el sistema nervioso, en nombre del principio de inercia. Al igual que todo individuo debe hacer sus cálculos con el mundo y resignarse a algunos rodeos ingratos para conseguir los fines anhelados, el cerebro habría negociado una dialéctica del menor mal para favorecer el goce. Después, habría hecho posible el pensamiento, es decir un régimen secundario de gestión de la energía. Conectar ideas de manera razonable significa, en efecto, que una débil corriente de excitación se transmite de neurona a neurona en el sistema «consciente», con la particularidad de que estas neuronas tienden a conservar su grado de tensión. Se resisten a la circulación continuada, que caracteriza en cambio al sistema inconsciente: por eso, en la reflexión, no se asocia cualquier cosa ni se goza con sus fantasmas. También aquí influye plenamente la tendencia a evitar el displacer, en este caso las descargas insatisfactorias que provocan las imágenes, ante la ausencia de un objeto específico.[18] El pensamiento se mantiene al servicio de la búsqueda realista de satisfacción, por la inhibición de goces indiscriminados y por el mantenimiento de un cierto nivel de inquietud tónica y ligada.

El proyecto freudiano de una psicología científica está por tanto fundado en la ilusión retrospectiva de un placer absoluto, voluptuosamente anestésico, exquisitamente insensible. Un remanso de paz, que estamos dispuestos a alcanzar sufriendo lo menos posible. Por la acción, el pensamiento o los síntomas buscamos una misma cosa—la indolencia, la apatía, la ataraxia—, a costa de su contrapartida paradójica: la (pre)ocupación. La tendencia a evitar el dolor adquirirá un relieve cada vez mayor en la *Interpretación de los sueños*, donde da cuenta de la represión y la censura, y en las «Formulaciones sobre los dos principios del proceso de los hechos psíquicos» (1911), donde Freud utiliza por primera vez la expresión «principio de placer-displacer (o, más brevemente, prin-

18. Sigmund Freud, «Proyecto para una psicología científica», *loc. cit.*, pp. 378-381.

cipio de placer)».[19] Siempre que vuelva sobre los fundamentos de su teoría del funcionamiento psíquico, Freud remitirá al paradigma energético e insistirá sin cesar en que el sistema nervioso es un mecanismo cuya función primordial consiste en liberarse de los estímulos que le afectan o, al menos, en reducirlos.[20] En el texto de 1895, Freud esboza ya lo que desarrollará en «Más allá del principio de placer», a saber la convergencia y la coincidencia del principio de inercia y del principio de placer en su finalidad negativa.[21] La complicidad entre muerte y goce es el nódulo implícito de esta teoría.

LA FINALIDAD NEGATIVA DEL PRINCIPIO DE PLACER

Decíamos antes que Freud distinguía la búsqueda positiva de intensos goces y la conjura del dolor. Insistíamos en el hecho de que, aun siendo intensos goces, no son estructuralmente sino atenuaciones del pesar. Detengámonos, no obstante, en lo que Freud llama «la finalidad negativa del principio de placer». Las tácticas que el ser humano practica para protegerse de las sensaciones desagradables absorben efectivamente gran parte de su actividad, sobre todo en la infancia, cuando el Yo es débil, vulnerable y temeroso. Ese principio de placer con una finalidad negativa conduce al Yo a reprimir todos los movimientos pulsionales cuya satisfacción provocaría resultados devastadores o peligrosos. Porque estamos constituidos por dos sistemas, el Ello y el Yo, cabe contar siempre con su posible conflicto: la satisfacción de algunos deseos daría sin ninguna duda un gran placer a su sistema originario, el Ello; pero

19. Sigmund Freud, «Formulaciones sobre los dos principios de la vida psíquica» (1911), trad. fr. en *Résultats, idées, problèmes*, I, *op. cit.* pp. 135-147, p. 136.

20. Sigmund Freud, «Pulsiones y destinos de las pulsiones» (1915), trad. fr. en *Œuvres complètes*, París, PUF, 1988, XIII, pp. 168-169; «El inconsciente» (1915), trad. fr. en *Œuvres complètes, ibid.*, pp. 227-229; *Introducción al psicoanálisis, op. cit.*, p. 335; «Más allá del principio de placer», *loc. cit.*, pp. 43-45 y *passim* (a una discusión profunda del tratamiento de los principios de inercia y de constancia en ese texto, sigue): «El problema económico del masoquismo», *loc. cit.*, pp. 287-297, p. 287; «La cuestión del análisis» es no obstante independiente de él y parece más original que la búsqueda del beneficio y el evitamiento del displacer.

21. Sigmund Freud, *Proyecto para una psicología científica, op. cit.*, p. 331.

importunaría enormemente al Yo. El niño teme sobre todo perder el afecto de los padres, si sigue sus inclinaciones instintivas. En consecuencia las reprime, se sustrae a las pulsiones cuyo éxito no puede asegurar. No elige su rechazo, no difiere su satisfacción a un momento más propicio, simplemente las evita.[22]

La represión infantil debe entenderse como la consecuencia del desacuerdo entre las dos finalidades, positiva y negativa, de un mismo principio, el principio de placer. Por una parte, la búsqueda del goce característica del Ello inclina a toda suerte de voluptuosidades orales, anales, incestuosas, narcisistas, agresivas...; por otra, la búsqueda de no-displacer, que es simplemente la otra cara de la misma tendencia, aconseja evitar el peor efecto que esas delicias producirían en el mundo exterior: reproches, castigos, amenazas, soledad... Sometido a esta escisión, el Yo frágil reniega de sus pulsiones, las ignora, les da la espalda. Pero, como no se puede huir de uno mismo, las pulsiones reprimidas no desaparecen. Adquieren, al contrario, mayor fuerza en su completa independencia de la consciencia y del Yo. Volverán incesantemente en los sueños o en los síntomas neuróticos.

Un síntoma se define como el retorno de un deseo reprimido, o más exactamente como su satisfacción sustitutiva. Siempre impulsado por el principio de placer, el deseo inconsciente se labra un camino hacia la motilidad y la descarga. No obstante, dado que la represión sigue pesando sobre él y, ahora como antes, el Yo considera la realización amenazadora y penosa, la satisfacción del antiguo deseo vuelto inconsciente es sentida por el adulto como un sufrimiento. La felicidad del Ello forja la desgracia del Yo, como en la historia grotesca de los tres deseos que Freud menciona en distintas ocasiones.[23] El Yo querría protegerse siempre del displacer, trata continuamente de evitar el antiguo deseo, pero sufre entonces su venganza. Experimenta ahora el pesar que había querido evitar antes. En el adulto neurótico, la satisfacción de ese peligroso deseo continúa perjudicándole, tal y como temía, sin saberlo, a los tres años. Una vez ha identificado el deseo infantil en el sínto-

22. Sobre el mecanismo de represión, una huida ante las pulsiones cuyo motivo y objetivo no es «otro que el evitamiento del displacer», véase Sigmund Freud, «Le refoulement» (1915), trad. fr. en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pp. 188-203. Sobre los dos sistemas y su conflicto en cuanto al placer, véanse los textos citados más adelante, nota 46. 23. Véase, más adelante, nota 46.

ma actual, decide finalmente si quiere satisfacerlo o renunciar a él para siempre. El síntoma no es ya necesario.

El sufrimiento del síntoma es la contrapartida del sufrimiento contra el cual el Yo infantil ha tratado torpemente de defenderse, siguiendo el principio de placer en su finalidad negativa. Es un mal menor en relación a un dolor temido y esquivado, aunque ligado, como en el cuerpo con dos cabezas que describía Sócrates, a un placer positivo inaceptable. Freud atribuyó primero el dolor del síntoma a una transformación, directa, pero a decir verdad bastante enigmática, de la libido en displacer. Por efecto de la represión, el propio deseo se transformaría en su contrario.[24]

En *Inhibición, síntoma y angustia*, la explicación se profundiza y se inserta mejor en el modelo conflictivo de las relaciones entre ello y yo: un deseo reprimido busca una satisfacción sustitutiva; yo presiento el peligro inherente a ese goce experimentando un acceso de angustia, y me defiendo de esta angustia asociando un síntoma que desfigura la voluptuosidad. En esta secuencia, mi temor al displacer produce una anticipación de éste, en forma de angustia, que actúa como una señal y provoca la respuesta del síntoma aguafiestas. Quiero evitar por encima de todo las consecuencias nefastas para mí de la realización de un deseo reprimido, que complacería a mi Ello. Desde el punto de vista de mi economía actual, hago bien al prestarme a este canje, pues para ahorrarme a cualquier precio un disfrute del Ello, cuyas repercusiones me aterran de un modo evidentemente desproporcionado—mis padres me abandonarán, me castrarán, cogeré las peores enfermedades...—, me privo, en primer lugar, de saborear conscientemente ese placer y me inflijo, además, los inconvenientes de un síntoma. Conversión somática, represión obsesiva o fobia inhibidora, un síntoma nunca es divertido. Pierdo, pues, mucho al renunciar al goce de una satisfacción y al añadir un pesar, pero este cálculo perjudicial es la expresión misma de mi neurosis. Sigo siendo un niño, siento un miedo anacrónico a las recaídas de determinados placeres y experimento una angustia absoluta ante la idea de tales peligros. Precisamente por relación a este pánico, al terror que me embarga, siento al niño aún vivo en mí y negocio el compromiso del síntoma. Cargo con ese perjuicio para no

24. Sigmund Freud, «La represión», *loc. cit.*, pp. 188-203.

dejarme invadir por la angustia, es decir, por la certeza de los peores castigos.

Desde el punto de vista de la supervivencia infantil, mi trueque no es por consiguiente tan estúpido: yo sufro porque ello goza, y sé que habré de pagarlo, pero sufro menos que si dejara desarrollarse el horror de temer lo que me temo. En cierto sentido, pese a padecer los inconvenientes de una parálisis invalidadora o de una ritualización agotadora, me *complace* haber escapado a lo peor. Supone siempre una ganancia. El adulto neurótico limita y rebaja su vida para proteger al niño que tiembla en él.

La transacción del síntoma se desarrolla enteramente bajo el signo del principio de placer, en una tentativa de sopesar no solamente los intereses conflictivos de los dos sistemas—el Ello y el Yo—, sino también las dos finalidades del principio de placer que se revelan, en el fondo, no menos conflictivas. Si un antiguo deseo se satisface, ello se complace, pero yo sufro: éste es el primer conflicto, el más evidente. Sufro ahora porque hube de reprimir antes; reprimí para evitar sufrir; sufro ahora porque he tratado de evitar el sufrimiento y sigo defendiéndome contra ese sufrimiento. Hay, por tanto, otra doble incompatibilidad: el miedo al displacer acaba por asfixiar mis placeres. La finalidad negativa se vuelve tan predominante que estoy dispuesto a sacrificarle el goce. El placer negativo hace el placer imposible. Paradójicamente, el neurótico está tan preocupado de su placer positivo y, sobre todo, está tan atemorizado de tener que sentir displacer, que ve su existencia absorbida por unas satisfacciones que hacen gozar al Ello pero fatigan al Yo en una huida tan incesante como (dis)placentera para protegerse de la angustia. Esto depende fundamentalmente de la cristalización de los temores infantiles: si el niño vulnerable y dependiente hubiera madurado, el adulto no tendría tanto temor a sufrir, los riesgos que corre no le parecerían tan enormes ahora que puede sobrevivir sin sus padres y que conoce su derecho a la sexualidad. Pero, precisamente, para que esta emancipación pueda realizarse, habría hecho falta que el niño aprendiera a administrar sus placeres, y sobre todo a tolerar un cierto grado de displacer en un momento dado a cambio de un placer diferido, compatible con las exigencias del mundo exterior. Habría debido desarrollarse lo que Freud llama el principio de realidad.

La neurosis depende de una búsqueda insaciable de no-displa-

cer, determinada por una sobreestimación infantil de los peligros a los que nos expondría la satisfacción de ciertas pulsiones. En cambio, el desarrollo ideal de un niño pasa por una modificación del principio de placer en dos puntos que vuelven su predominio virtualmente patógeno: la preocupación de conjurar todo sufrimiento, a cualquier precio, y la indistinción temporal. El principio de realidad comienza a actuar en el niño a partir del principio de placer y en contraste con él, cuando el cálculo de los riesgos inherentes a la realización del deseo inspira una actitud económica típicamente capitalista: si gozo ahora, lo pagaré muy caro. Decido por tanto renunciar a ese placer actual a fin de no sufrir sus consecuencias. No obstante, no le doy la espalda. Remito el goce a un momento más favorable, cuando sea mayor. Por una parte, pues, negocio con el imperativo de gozar y de no sufrir, lo mantengo a raya, resisto a él. No quiero sufrir, en efecto, pero estoy dispuesto a desobedecerlo en parte—a sufrir algo renunciando a la satisfacción del deseo—a fin de no padecer las consecuencias catastróficas. Resisto al principio de placer en su finalidad positiva (me niego a gozar), para servirlo mejor en su finalidad negativa (lo hago para no cargar con las consecuencias). Por otra parte, introduzco la perspectiva del tiempo en mi evaluación de los beneficios y las pérdidas. Eso me da la posibilidad de renunciar, sin renunciar a todo. En lugar de huir de mis pulsiones para no tener que lamentar su satisfacción, les propongo una espera. Al hacer intervenir la realidad, el niño muestra su consciencia de que es un niño, diferente del adulto en que se convertirá. Este buen augurio para la disyunción entre la infancia y la edad adulta fracasa en el neurótico, para quien el tiempo se ha detenido.

El contraste entre la finalidad positiva y la finalidad negativa del placer desempeña, en suma, un papel capital en la vida psíquica. La búsqueda a cualquier precio de la voluptuosidad y a la vez de la analgesia conduce a una encrucijada cuyos caminos se excluyen mutuamente: el niño ávido que quiere disfrutar de todo y no sufrir por nada se encuentra ante la alternativa de obtener una satisfacción inmediata y sin consecuencia (algo que a veces es imposible), o bien escapar a su pulsión. Por el contrario, la elección de transformar un goce en sufrimiento, en la medida en que se presienten recaídas dolorosas, permite salvaguardar la satisfacción para más adelante y conjurar los temidos castigos. El niño realista gana en

ambos planos. Se vuelve «razonable». La tolerancia de un cierto grado de pesar momentáneo, a cambio de ventajas futuras, posibilita uno de los progresos más importantes en el desarrollo de la persona. Semejante paso, de la intransigencia del todo o nada a la flexibilidad de la renuncia estratégica, coincide con una mayor valoración de la finalidad negativa. «Bajo la presión de la gran instructora que es la necesidad—escribe Freud—las tendencias del Yo no tardan en sustituir el principio de placer por una modificación. *La labor de apartar el pesar se le impone con la misma urgencia que la de conseguir placer*; el Yo aprende que es indispensable renunciar a la satisfacción, diferir la adquisición de placer, soportar ciertos pesares y renunciar en general a ciertas fuentes de placer. El Yo así educado se vuelve "razonable"; ya no se deja dominar por el principio de placer, sino que se conforma al principio de realidad que, en el fondo, tiene igualmente por finalidad el placer, pero un placer que, si es diferido y atenuado, tiene la ventaja de ofrecer la seguridad que procuran el contacto con la realidad y la conformidad a sus exigencias».[25]

El lector atento se planteará aquí dos preguntas. ¿No será que el neurótico adulto sobreestima el miedo a sufrir y se somete demasiado dócilmente a las reivindicaciones del principio de placer en su finalidad negativa? Así es como explica Freud la angustia desmedida, infantil, que inclina al Yo a defenderse contra un goce peligroso y a elaborar un síntoma desagradable. Ahora, da la impresión de que afirme que la consideración prioritaria de «la labor de apartar el pesar» produce el efecto deseable y salubre de promover el desarrollo psíquico. Por otra parte, Freud parece que se contradice: ¿Cómo es posible que «la labor de *apartar* el pesar» anime al niño realista a «*soportar* ciertos pesares»? La respuesta a la primera pregunta se refiere a la distancia temporal. Lo que resulta patológico en el adulto neurótico—evaluar los riesgos de la realización de un deseo en relación con la dependencia y la vulnerabilidad de la infancia—era una prueba de lucidez en el niño consciente de sus límites. La respuesta a la segunda pregunta reside, en cambio, en lo que hemos dicho acerca de la estructura negativa del placer freudiano, cualquiera que sea su finalidad. Hay pesar en las contrapartidas de un goce incompatible con el mundo exterior, es cierto, y

25. Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 336.

eso es lo que el joven estratega desea sobre todo esquivar. Pero hay pesar también en la no-satisfacción de las pulsiones, porque, después de todo, el placer no es sino descarga del inconveniente de ser excitado. Un niño astuto comprende que debe optar entre dos placeres, uno destructor y amenazador para su supervivencia, el otro momentáneamente desagradable. Se inclina, pues, por «la demora temporal de la descarga de excitación y una tolerancia temporal de la tensión del displacer».[26]

En el juego de oposiciones entre estos cuatro compañeros ficticios que son el niño voraz, el niño realista, el adulto neurótico y el adulto normal, vemos desfilar cuatro posiciones diferentes frente al placer. El niño voraz dice: «Quiero gozar de todo; no quiero sufrir por nada; ni por una insatisfacción ni por las secuelas de una satisfacción». Cuando eso no es posible, escapa a sus deseos. Se sustrae a las exigencias a veces contradictorias del principio de placer, que incita a gozar y a no sufrir. El niño realista dice: «Prefiero no pagar el precio desorbitado de algunas satisfacciones; renuncio a gozar, y por lo tanto sufro un poco, para no sufrir demasiado». Goza de lo que puede permitirse y difiere los placeres peligrosos. Propone al principio de placer una compensación futura por la desobediencia actual. El adulto neurótico no sabe muy bien lo que dice, pero parece que encarna una metamorfosis irónica del niño voraz que fue en otro tiempo. Las pulsiones a las que escapó lo alcanzan; los peligros a los que se sustrajo resurgen intactos. Las mismas exigencias tiránicas del placer, positivo y negativo, le persiguen y él continúa reprimiendo sus deseos, a pesar de que tenga el derecho y los medios de satisfacerlos. Por no haber pensado en el futuro, permanece prisionero del pasado. En cuanto al adulto normal, se trata de alguien que no teme demasiado gozar y que puede por tanto permitirse el lujo de algunos goces gratuitos, con una relativa indiferencia por sus peligros. Invierte la perspectiva del niño realista que fue, dado que puede finalmente ignorar las exigencias del placer negativo a las que se sometió para crecer.

Así, la huida desemboca en una paralización del tiempo, en la que infancia y edad adulta se confunden. La negociación, por el contrario, abre la vía de la disyunción entre dos tiempos y dos eco-

26. Sigmund Freud, «El problema económico del masoquismo», *loc. cit.*, p. 289.

nomías. La represión relega el placer al compromiso del síntoma, ese «producto considerablemente deformado de la satisfacción inconsciente de un deseo libidinoso, un producto equívoco, hábilmente elegido y con dos significaciones hábilmente contrapuestas».[27] La demora, con la promesa de una compensación, prepara la experiencia de un placer anodino.

EN EL CORAZÓN DEL PRINCIPIO DE PLACER

En «Más allá del principio de placer», Freud extrae las consecuencias teóricas de su definición negativa del placer. Son, por lo demás, conclusiones inquietantes.

Si gozar significa experimentar una disminución de la tensión psíquica, una bajada de la corriente de energía tónica presente en el sistema nervioso central, y si este sistema tiende a mantener constante o lo más baja posible la excitación, entonces el goce se parece mucho a la muerte. El principio de placer, con su obstinación por aplacarnos, calmarnos, tranquilizarnos, desempeña la misma función que la pulsión de muerte que se esfuerza por restituir a todo cuanto vive y se mueve un estado de inmovilidad inorgánica. ¿Qué es la muerte, sino el fin de la vida? No solamente su término, sino su finalidad. Una argumentación que combina exclusivamente resultados e hipótesis biológicas lleva a Freud a afirmar que el proceso vital conduce a la abolición de tensiones químicas, es decir, a la muerte.[28] La disgregación y el retorno del ser vivo a sus componentes materiales deben comprenderse no como un accidente en el recorrido, sino como la realización «teleonómica» de la vida.[29] Frente a la pulsión de muerte, surge una sola clase de deseo que no persigue el mismo objetivo, el deseo sexual. La sexualidad no incita a la descomposición, sino a la unión con la substancia vital de otro individuo, lo que aumenta las tensiones químicas[30] y altera la inercia de la conservación o del retorno a un estado de reposo. La existencia individual contrasta con la reproducción de la vida.

Ahora, en esta dicotomía entre *éros* y *thanatos*, el lugar del pla-

27. Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 339.
28. Sigmund Freud, «Más allá del principio de placer», *loc. cit.*, p. 104.
29. *Ibid.*, pp. 80-84. 30. *Ibid.*, p. 104.

cer resulta problemático. Por una parte, dado que Freud interpreta el goce erótico como el modelo de todas las voluptuosidades, cabría esperar que clasificase el placer y el placer del orgasmo del lado de la pulsión sexual, ese principio de vida y de regeneración de la vida. Por otra, en cambio, el paradigma eléctrico de la energía y la estructura negativa del goce nos hacen presentir que Freud no puede combinar fácilmente *placer* sexual y *deseo* sexual de vida. Recordemos que la descarga orgásmica ha ilustrado en todo momento la definición del placer, pero del *placer como extinción del deseo.*[31] Aun a riesgo de abandonar el contexto teórico en cuyo seno ha progresado su reflexión, y de recusar la idea que se ha hecho siempre del placer, Freud no puede asociar éxtasis sexual y pulsión sexual. Gozar se sitúa del lado de la muerte. El orgasmo pasa a ser la prueba experimental, accesible a todo el mundo, de esa tendencia de la vida a extinguirse y aplacarse en el reposo inorgánico. «El principio de placer es entonces una tendencia al servicio de una función a la que incumbe obrar de tal modo que el sistema psíquico se mantenga absolutamente sin excitaciones o con el quantum de excitación constante o lo más bajo posible. [...] la función así definida participaría de la aspiración general de todo ser vivo a retornar al reposo del mundo inorgánico. Todos hemos experimentado que el mayor placer posible, aquel del acto sexual, está ligado a la extinción momentánea de una excitación que ha alcanzado el grado más elevado».[32]

En la lógica instaurada por la oposición *éros*/pulsión de muerte, el principio de placer y el placer sexual se encuentran así separados del deseo sexual. La sexualidad es generatriz, dinámica, vital en su función biológica. El sexo vivido ofrece, al contrario, una percepción instantánea de la muerte. Nunca como en este texto se aprecia la divergencia, en el terreno sexual, entre la función reproductiva y el goce que se deriva de ella. Así pues, a lo largo de estas páginas se teje una relación entre voluptuosidad y vacío que parece relevar la búsqueda de agrado de su lugar predominante en la regulación de la vida psíquica, para hacer de ella el corolario de una pasión más funesta. Mientras que la vida y el deseo perturban sin

31. Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, *op. cit.*, pp. 335-336; *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, p. 28.

32. Sigmund Freud, «Más allá del principio de placer», *loc. cit.*, p. 113.

cesar la estabilidad psíquica, despertando unas tensiones cuya descarga procura una sensación deleitosa, el principio de placer parece mantenerse al servicio de la pulsión de muerte.[33] No es el amor, insistimos, sino el goce lo que está estructurado como una miniatura de la muerte.

Esta contigüidad que roza la coincidencia del placer y de la muerte se afirma tras un accidentado proceso. En primer lugar, el problema que Freud se plantea es explicar los sueños, que constituyen la excepción a la regla general de la realización del deseo, así como de los síntomas, irreductibles a la formación de compromisos: sueños y síntomas que representan displacer y solamente displacer. Freud reconoce aquí que el principio de placer no es el único que domina la vida psíquica, y comienza por buscar cuál podría ser esa otra tendencia independiente de lo agradable. La compulsión a revivir un accidente y a reactivar el pesar subsiguiente no puede depender sino de una necesidad tan poderosa y primordial que desafíe al inconveniente del sufrimiento. Guiado por una anomalía en su modelo de lo psíquico, Freud avanza que *más allá* del principio de placer y, más exactamente, *antes* de su dominación, el sistema psíquico tiende en primer lugar y sobre todo a calmar las excitaciones, a ligar la energía que circula libremente y a «invertir» las cantidades en energía estable y tónica.[34] En un tiempo pasado, pero también en determinadas situaciones actuales, la preocupación de la búsqueda de placer y evitamiento de displacer se encuentra reforzada y aventajada por una inclinación más fundamental e indiferente a las sensaciones. Cuando un dolor extremo y repentino me afecta de súbito, mi sistema nervioso, retardado, debe aprestarse a ligar en una «inversión» estable esa cantidad de energía que ha irrumpido en la consciencia. Se trata de una urgencia absoluta.

Freud parte, por lo tanto, de una excepción a la regla de la omnipotencia del principio de placer, trata de adaptar a ella su teoría de las causas psíquicas y acaba por reafirmar algo que nos es familiar: la tendencia del sistema nervioso a rebajar todo lo posible y ante cualquier situación su nivel de excitación. Para justificar lo que aparece como un fenómeno desviador, lo integra en el radio de acción del principio de inercia psíquica que denominará «principio de Nirvana». En este caso, puede parecer difícil. ¿Cómo es posible

33. *Ibid.*, p. 114. 34. *Ibid.*, pp. 70-78, 112-113.

que sueños extraños puedan y deban incluirse en el conjunto de «inversiones» llamadas «estables»? La respuesta se encuentra de hecho en la definición no intuitiva de la angustia. Como toda pesadilla, los sueños traumáticos desencadenan una profunda ansiedad; pero, mientras que en las pesadillas ordinarias ese temor sirve para indicar una satisfacción alucinatoria demasiado agradable y, en consecuencia, amenazadora para el Yo, aquí el miedo no es la contrapartida de un deseo saciado. Esos sueños escapan a las estrategias de la razón hedónica, dado que no ayudan al Yo a evitar que disfrute peligrosamente con el Ello. Las resurrecciones de traumatismos pasados sólo aportan terror en estado puro. Persiguen no obstante una finalidad análoga: generar *después* el espanto que no hubo tiempo de experimentar ante un peligro imprevisto.[35] Por penosas que sean, las repeticiones testimonian el poder de la inercia neuronal. Aun si es ya muy tarde, y aunque sea retrospectivamente, el sistema nervioso trata de reaccionar a un cúmulo de energía con su mecanismo más elemental.

Más primitiva y fundamental que el principio de placer, la afición por la narcosis explicaría todos los fenómenos que no dependen de una satisfacción del deseo, aun deformada como es corriente en los sueños y las neurosis. Los sueños traumáticos, algunos juegos infantiles, la repetición de experiencias desagradables durante la transferencia: en todos los casos donde aparece la compulsión a renovar un estado desagradable, hay que reconocer los efectos de lo que Freud denomina, con Barbara Low,[36] «principio de Nirvana». Independientemente del placer o displacer, el sistema nervioso tiende a rebajar la tensión, a transformar las excitaciones desbordantes de los traumatismos en «inversiones» estables, es decir en representaciones gracias a las que la agitación se

35. *Ibid.*, pp. 74-75: «Podemos admitir que, por su carácter repetitivo, [estos sueños] se emplean en otro trabajo que ha de realizarse antes de que comience la dominación del principio de placer. Estos sueños tienen por finalidad el control retroactivo de la excitación en el desarrollo de la angustia, esa angustia cuya omisión ha sido la causa de la neurosis traumática. Nos abren así una perspectiva sobre una función del sistema psíquico que, sin contradecir el principio de placer, es no obstante independiente de él y parece más originaria que la búsqueda del beneficio y el evitamiento del displacer».

36. Sigmund Freud, «Más allá del principio de placer», *op. cit.*, p. 104; «El problema económico del masoquismo», *op. cit.*, p. 287. B. Low, *Psychoanalysis*, Londres, 1920.

encuentra ligada y dominada. De todos modos, la independencia de la tendencia a la estabilidad, frente al placer, se demuestra muy relativa.

El ligamen de energía obedece a la función primordial de rebajar la excitación, pero actúa por cuenta del principio de placer. «Hemos reconocido que una de las funciones más precoces y más importantes del sistema psíquico es "ligar" los movimientos pulsionales que advienen, sustituir el proceso primario al que están sometidos por el proceso secundario, transformar su energía de "inversión" libremente móvil en "inversión" mayoritariamente estable (tónica). Mientras se realiza esta transformación, no puede tomarse en consideración el desarrollo de displacer, *pues eso no supone una supresión del principio de placer. La transformación se produce antes bien al servicio del placer; la ligazón es un acto preparatorio que introduce y asegura la dominación del principio de placer*».[37] Freud entrelaza estrechamente la pulsión de muerte y la estructura del goce. En el papel domesticado de una pulsión de muerte, que se mantendría al servicio del principio de placer y prepararía su triunfo, debe verse en efecto la prefiguración de lo que será la naturaleza negativa del placer, esa extinción momentánea de una excitación. La hegemonía de la pulsión de muerte ha sido precedida por la dominación del principio de placer, pero esa distancia temporal no debe llevar a error: una y otra tendencias comparten la misma estructura negativa. El principio de placer persigue la misma finalidad que la pulsión de muerte, con la única diferencia específica del carácter agradable del retorno al reposo. La compulsión a repetir, en la que se despliega el principio de Nirvana, anida no más allá, encima, o allende, sino *en el corazón* del principio de placer.

Tal es la consecuencia extrema de la teorización de la voluptuosidad como muerte del deseo. Es la coherencia de la ecuación: placer-extinción de una intensa excitación, que Freud lleva hasta la muerte. Son también los efectos de una obstinación sin fisura de querer justificar todo fenómeno psíquico en el interior del modelo: energía tónica, estable, ligada / energía libre, móvil, desligada. Nos habíamos acostumbrado a pensar con Freud que el placer depende de la satisfacción de un deseo, consistente en una aminoración cuantitativa de la carga de excitación. Al hilo del razonamien-

37. Sigmund Freud, «Más allá del principio de placer», *loc. cit.*, pp. 112-113.

to que desarrolla en «Más allá del principio de placer», sin embargo, Freud acaba admitiendo una bajada de tensión (por transformación de la energía libre en «inversión» estable) que, por una parte, se incluye en la definición negativa del goce y, por otra, no tiene nada que ver con cualquier clase de *pulsión*. Se trata aquí de energía psíquica en su acepción genérica, análoga a la noción de energía en física. La angustia traumática funciona sin que ningún deseo sea satisfecho porque el Yo ligue energía pura y simple. Al mismo tiempo, esta angustia está estructurada como un goce, porque éste no es a su vez, por definición, sino caída de tensión, dado que un deseo es sólo un cierto tipo de tensión. El paradigma termodinámico lleva naturalmente a reducir toda estabilización cuantitativa de energía a un mismo fenómeno.

En función de todas estas razones, evaluamos hasta qué punto permanece Freud fiel al «proyecto de una psicología científica»: si el deseo no es más que una forma de energía y sigue las leyes de sus transformaciones, entonces cualquier otra forma de energía se le parece. *En tanto que descargas*, angustia y goce se aproximan. Si el placer no lo explica todo, es porque se trata sólo de una adaptación evolutiva de la pulsión de muerte, cuya vocación apaciguadora conserva. En lugar de una simple relativización del principio de placer, deberíamos ver aquí una profundización de su concepción negativa, según la lógica de la electricidad. Hemos comprobado en «Más allá del principio de placer» un viraje.[38] Este texto comienza por admitir una excepción (sueños y síntomas puramente dolorosos), pero acaba por corroborar la regla (si hay un principio distinto del placer, es la muerte, que reaparece en la negatividad del placer). Esta regla permanece esencialmente fiel al paradigma energético y despliega su presupuesto, ya indicado alusivamente en el «Proyecto», veinticinco años antes: «Sabemos—escribía Freud en 1895—que existe en el psiquismo una cierta tendencia a evitar el displacer y, en consecuencia, nos vemos tentados a confundir esta tendencia con aquella, primaria, de la inercia».[39] En «Más allá del

38. Véase, por ejemplo, Judith Butler, «The Pleasures of Repetition», en Robert Glick y Stanley Bone, *Pleasure beyond the Pleasure Principle*, Yale University Press, 1990, pp. 259-275.

39. Sigmund Freud, «Proyecto para una psicología científica», *loc. cit.*, p. 331. Véase también la traducción inglesa en *SE*, I, p. 312, con una nota que remite a otra nota en *SE*, XIV, p. 121, donde se encuentra una reconstitución breve y reveladora

principio de placer», no hará sino ceder a semejante tentación.[40]

La convergencia del goce y de la muerte fascina al psicoanálisis lacaniano. No obstante, Freud recula ante ella en un breve artículo autocrítico, «El problema económico del masoquismo». En 1924, volviendo de nuevo a su interés por reinsertar la complejidad económica en el centro de la reflexión sobre el placer, Freud califica de aventuradas sus opiniones acerca del goce y el Nirvana. «Habíamos considerado, como se recordará, el principio que domina todos los procesos psíquicos como un caso particular de lo que Fechner denomina "tendencia a la estabilidad" y atribuye así al sistema psíquico la intención de reducir a nada la cantidad de excitación que afluye a él o al menos de mantenerla tan baja como sea posible. Para esta supuesta tendencia, Barbara Low propuso el término de "principio de Nirvana", y lo aceptamos. *Pero hemos identificado aventuradamente el principio de placer-displacer con ese principio de Nirvana»*.[41] Es inexacto pensar que todo displacer debería coincidir con una subida y todo placer con una bajada de tensión. Si esto fuera cierto, «el principio de Nirvana y el de placer (supuestamente idéntico a aquél) estarían totalmente al servicio de la pulsión de muerte».[42]

Freud reconsidera lo que escribió en 1920 con una severidad sorprendente. Reconoce haber identificado muerte y goce y juzga ahora semejante conjunción inaceptable. Inesperadamente, se revela contra su propia sumisión al modelo psíquico. Afirma que, en la vida psíquica, se observan evidentes estados de excitación cuya sensación es sobre todo agradable, como el deseo sexual. «Es indudable que existen tensiones placenteras y distensiones desagradables. El estado de excitación sexual es el ejemplo más claro de un incremento de excitación acompañado de placer, pero no es ciertamente el único».[43] Esta valoración hedónica del deseo *debe* sorprendernos.[44] Si hay algún cambio de opinión realmente inespera-

40. Monique Schneider reconoció esta coherencia (*Freud et le plaisir*, París: Denoël, 1980, p. 94).

41. Sigmund Freud, «El problema económico del masoquismo», *loc. cit.*, pp. 287-288. 42. *Ibid.*, pp. 287-297, cita en p. 288.

43. *Ibid.*, pp. 287-297, cita en p. 288.

44. En este «giro», Monique Schneider nos invita a ver una «auténtica innovación»: «La indicación de una tendencia atraída por la vida», (*Freud et le plaisir*, *op.*

del proceso de esta tentación a través de la *Interpretación de los sueños* y «Más allá del principio de placer» hasta «El problema económico del masoquismo».

do en la trayectoria freudiana, es desde luego éste. Que se reconozca la voluptuosidad propia de la tensión, de la insistencia, de la urgencia del deseo en su duración, representa un desmentido de todo lo que Freud haya podido afirmar antes. La convergencia del goce y de la muerte no es nueva, muy al contrario.

Lo que resulta completamente nuevo, en cambio, es el descubrimiento del placer de desear, es decir la renuncia a asociar excitación y dolor, disfrute y extinción. Es como si Freud hubiera comprendido la suspensión mortífera del Nirvana y quisiera ahora salvar la sexualidad: el deseo resulta agradable mientras el principio de placer no tiende a la inercia. Este principio adquiere aquí una autonomía completa por relación a la tendencia a rebajar la tensión nerviosa. La inclinación al reposo sigue siendo primera y originaria, efectivamente, pero la disposición a gozar se transforma en algo muy distinto: en lugar de coincidir con la pulsión de muerte, procede de la libido. Es el deseo sexual y, por consiguiente, el deseo de vida el que, en una suerte de competición con la muerte, habría parasitado y modificado el principio de Nirvana, volviendo la anestesia voluptuosa. En sí, pues, el placer pertenece a la vida y se apareja al deseo: no es estructuralmente negativo, sino que ha pasado a serlo en una dialéctica evolutiva. La sexualidad, que aparecía dividida entre libido vital y goce letárgico, se reconcilia finalmente consigo misma. En una página, Freud critica la totalidad de su obra.[45]

45. Sigmund Freud, «El problema económico del masoquismo», *loc. cit.*, pp. 287-288, p. 288. Conviene recordar, de todas formas, que en su última obra, inacabada, el *Compendio de psicoanálisis* (1938), Freud asociaba siempre estrechamente goce y muerte, aun reconociendo que no comprendía su articulación. «En la consideración de que [el principio de placer] exige la disminución e incluso hasta la desaparición de las tensiones provocadas por necesidades instintivas (es decir el Nirvana), abordamos la cuestión todavía por dilucidar de las relaciones entre el principio de placer y las dos fuerzas primitivas, el Eros y el instinto de muerte» (pp. 75-76). Sobre el enigma del carácter agradable del deseo sexual, véase Monique Schneider, *Freud et le plaisir*, *op. cit.*, pp. 179-186.

cit., p. 95). En un texto donde se intenta demostrar que Freud habría *sustituido* el principio de placer por la pulsión de muerte, Edward Casey escribe en cambio que la autocrítica de Freud en «El problema económico del masoquismo» y su afirmación de que el placer como tal depende del deseo de vida carecen de importancia. La muerte domina («Subordinance of the Pleasure Principle», en Robert Glick y Stanley Bone, *Pleasure beyond the Pleasure Principle*, *op. cit.*, p. 256).

EL DESEO HISTÉRICO ES INSACIABLE

Lo que Freud llama su «teoría de las pulsiones» es, por tanto, una teoría del placer negativo. ¿Lo concibe acaso a la manera de Platón? ¿El autor del *Banquete* habría tal vez anticipado el psicoanálisis? La tentación de la aproximación es fuerte, psicoanalistas e historiadores de la filosofía han cedido a ella,[46] pero conviene resistirse. El placer es negativo, efectivamente, pero el deseo freudiano no es insaciable. Todo lo contrario, el modelo energético, cuyo contorno venimos de trazar, se funda en dos postulados contrapuestos. Es posible e incluso sano satisfacer las pulsiones: el sistema nervioso existe en función de eso. Una pulsión se vuelve insaciable cuando ha sido torpemente reprimida: la insaciabilidad es la venganza de un deseo al que he negado la satisfacción adecuada y he relegado en mi memoria, creyendo escapar a él. Pese a que admite una libido constantemente viva, que actúa como principio y pulsión de vida, Freud mantiene que los deseos son singulares. Cada uno requiere una satisfacción específica, para la cual debo recurrir al mundo exterior. Mi habilidad para filtrar las pulsiones determina mi salud mental.

Normalmente, si no se la reprime, una pulsión llega a disolverse en la descarga de energía que caracteriza el goce. El orgasmo, esa sensación estáticamente deleitosa de la realización de un deseo,

46. Véase al respecto el debate entre G. Santas (*Plato and Freud: Two Theories of Love*, Oxford, 1988) y A. V. Price («Plato and Freud», en Christopher Gill, *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 247-270). Jacques Lacan, en efecto, se sintió fascinado por Platón en su seminario sobre *Le Transfert* en particular (París: Éditions du Seuil, 1991). En *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà* (París: Flammarion, 1980), Jacques Derrida escribe que «al margen de las reservas o la distancia de Freud con respecto al análisis filosófico, "Más allá..." pertenece a la tradición del *Filebo*. La herencia es indudable, Platón está tras de Freud» (p. 425). Para llegar a esta conclusión, Derrida aprecia en el texto freudiano una tensión entre placer y principio de placer que desemboca en la situación siguiente: si el principio de placer afirma su dominación al ligar los procesos primarios, de ello se deriva que limita el placer posible. El principio de placer pospone el placer. Mi análisis, en cambio, muestra que el principio de placer impone al Yo el ligamen, pero al Ello la descarga de la energía libre (que Derrida no obvia, claro, pero la subestima). Sirviendo al mismo principio, Yo trato de no sufrir y mi Ello trata de gozar. Conceder a la descarga el lugar que le pertenece significa ver la divergencia profunda entre Freud y Platón.

es el paradigma de la voluptuosidad humana. Si existe represión, en cambio, el deseo obstaculizado se hace inconsciente, pero su energía se labra un camino en busca de una satisfacción enmascarada, tramposa para la consciencia. «El movimiento pulsional reprimido está ahora aislado, abandonado a sí mismo, inaccesible, pero asimismo ininfluible. Sigue su propio curso. Incluso más tarde, cuando se ha reforzado, el Yo no puede generalmente levantar ya la represión; su síntesis está perturbada, una parte del Ello permanece para él atrincherada. Pero el movimiento pulsional aislado no está por eso inactivo, sabe resarcirse de la frustración de la satisfacción normal, engendra brotes psíquicos que lo representan, establece una conexión con otros procesos que, por su influencia, separa asimismo del Yo y, finalmente, en una formación sustitutiva irreconocible y deformada, irrumpe en el Yo y la consciencia y crea lo que denominamos un síntoma».[47] Al cabo del camino que emprende un deseo reprimido, se forja un sueño, representación irreconocible del deseo realizado; o bien un síntoma, esa extraña experiencia de un placer que no puede sentirse como tal, de un placer en suma experimentado como desagradable.[48] El más agotador de los

47. Sigmund Freud, «El problema del psicoanálisis profano», *loc. cit.*, pp. 59-60.

48. Sigmund Freud, «Más allá del principio de placer», *loc. cit.*, p. 47: «Si [las pulsiones reprimidas] consiguen más adelante lo que sucede con bastante facilidad en el caso de las pulsiones sexuales reprimidas labrarse el acceso a una satisfacción directa o sustitutiva por caminos desviados, este resultado, que en otro caso habría podido procurar un placer, es sentido por el Yo como displacer. Como consecuencia del antiguo conflicto reprimido, el principio de placer ha sido de nuevo vencido cuando precisamente ciertas pulsiones trataban, conforme al principio, de obtener un nuevo placer. El proceso por el cual la represión transforma una posibilidad de placer en una fuente de displacer no nos resulta todavía muy comprensible en sus detalles ni claramente representable; pero es indudable que todo displacer neurótico es de este orden: un placer que no puede experimentarse como tal». *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), trad. fr. Michel Tort, París: PUF, 1986, p. 7. «La Represión», *loc. cit.*, pp. 193-194. Sobre la doble estructura del síntoma y del sueño —satisfacción y displacer—, véase también *Introducción al psicoanálisis*, *op. cit.*, pp. 200-201 (relato de los tres deseos y de las dos salchichas) y 339. El recorrido de los deseos que consiguen y el de los que no consiguen una satisfacción normal aparece esbozado en más de un texto freudiano. Nos referiremos sobre todo al capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. A propósito del sufrimiento del Yo en un síntoma, Moustapha Safouan habla del *fracaso del principio de placer* (este es el título de un libro, publicado en París en 1979). Pero, más que de un fracaso, para Freud se trata de un éxito excesivo, tan triunfal que me resulta insoportable. Sobre la relación en-

dolores histéricos debe entenderse como un goce objetivo—dado que un deseo inconsciente se satisface en él aunque sea enmascarado—experimentado subjetivamente en forma de sensación penosa. Un goce desapercibido que no produce placer; un placer insatisfecho del que no se disfruta.

En este punto, en el análisis de esta disyunción entre gozar disfrutando y gozar sufriendo, recuperamos la cuestión de lo insaciable y la pertinencia del modelo tóxico del placer. Freud nunca define el deseo como insaciable. Comprende no obstante sueños y neurosis como distintas manifestaciones de la insaciabilidad derivada de ciertos deseos. Se trata únicamente de un movimiento pulsional al que acaece un destino onírico o neurótico—satisfacerse inconscientemente en el fantasma o en el dolor—que permanece insaciable: un deseo reprimido vuelve, insiste y se desplaza, porque, en realidad, no alcanza un verdadero goce mientras no sea reconocido en su objeto y su finalidad precisos, o *yo* no goce con complacencia ese objeto y esa finalidad. Freud da tres razones de este fracaso: el desajuste entre energía y representación lingüística, la imposibilidad de sustituir el goce por una representación, y el hecho de que la satisfacción deba ser *agradable* al Yo, en el sentido de que debe ser *complaciente*.

En primer lugar, la teoría freudiana se basa en la oposición entre dos destinos de las pulsiones, dos destinos ligados a la doble estructura del deseo, consistente en una cantidad de energía más una representación. Un deseo es ante todo un movimiento, una atracción. Pero es movimiento pulsional *hacia* algo (objeto), y más precisamente hacia el goce de ese algo (finalidad). La energía no es ciega, indiscriminada, genérica. El deseo es deseo de lo que ambicionamos y estimamos. En el mejor de los casos, energía y representación son solidarias cuando los deseos son admitidos en la consciencia y, en consecuencia, experimentados con una representación específica y realista de su objeto y de su finalidad. En el peor de los casos, es decir en la patología ordinaria de las neurosis y las alucinaciones, el nexo entre energía y representación se desvanece. Ciertos deseos nunca afloran como tales a la consciencia, porque el Yo o el Superyó les dan la espalda o los rechazan. Como en Agus-

tre síntoma y descarga motriz, véase Monique David-Ménard, *L'hystérie entre Freud et Lacan: corps et langage en psychanalyse*, París, Éditions Universitaires, 1983.

tín, esos deseos inaceptables no mueren, sino que permanecen inconscientes, olvidados en la memoria, presentes sin que sea posible representárselos mediante el lenguaje. Conservan la fuerza, la vitalidad, la obstinación que, en el modelo freudiano, se llama «energía».

Freud nos invita a concebir el inconsciente como un espacio en el que circulan corrientes de energía desligada, desconectada de sus objetos y de sus finalidades transformados en irrepresentables. Decir que un deseo se hace inconsciente significa decir que se desliga, dado que conserva más activa que nunca su vitalidad energética, sin ninguna representación lingüística del objeto ni de la finalidad originarios.[49] La energía desbocada conserva su aliento, no deja de agitarse y trata de ligarse de nuevo, de «invertirse» en objetos y finalidades cuya representación sea tolerable para la consciencia. Se labra un camino alternativo, desplazándose en un movimiento paradójico, a la vez justificado y vano. Este movimiento está justificado porque las representaciones sustitutivas son de algún modo elegidas, en virtud de algunos nexos metafóricos o metonímicos con lo irrepresentable. Freud caracteriza la energía desligada como una renuncia a su ambición propia, pero no a su memoria. El síntoma o la imagen soñada desfiguran muy específicamente la representación prohibida. En esta especificidad, por lo demás, se funda la técnica de las asociaciones libres en la cura: siguiendo las aproximaciones que se hacen por el habla, se recuperan aquellas que se hicieron entre los deseos inconscientes y sus representaciones diversas. Este movimiento es vano, porque la representación deformada de la satisfacción no satisface. El deseo original no ha recibido una respuesta normal, es decir específica.[50]

49. Sobre energía y representación, véase Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, París, PUF, 1985, pp. 343-398. Henry critica de manera especialmente interesante «el concepto aberrante de representación inconsciente». Véase también Alasdair Mac Intyre, *L'Inconscient. Analyse d'un concept*, trad. fr. París, PUF, 1958.

50. Satisfacción *normal*: Sigmund Freud, «El problema del psicoanálisis profano», *loc. cit.*, p. 60. Satisfacción *específica*: Sigmund Freud, «Proyecto para una psicología científica», *loc. cit.*, pp. 336-337: «La experiencia muestra que la primera vía a seguir [en el caso de una pulsión] es la que conduce a una modificación interna (manifestaciones emotivas, gritos, inervaciones musculares). Pero ya hemos dicho que ninguna descarga de ese género reduce la tensión, porque nuevas excitaciones endógenas siguen afluyendo y la tensión se restablece. La excitación no puede suprimirse sino por una intervención capaz de detener momentáneamente la liberación de las cantidades (Qh) en el interior del cuerpo. Esta clase de intervención exige que se

En segundo lugar, una cierta insuficiencia de lo imaginario vuelve el deseo insaciable. Cuando se despliega como energía y como representación, un deseo sigue una secuencia: la prefiguración de la finalidad precede a la realización. El goce se realiza en un acto o en un estado que ponen fin a la tensión característica del deseo que experimentamos. Normalmente, pues, la representación del objeto y de la finalidad no basta para hacer gozar: anticipa el placer, pero no lo sustituye. Muy al contrario, una consciencia clara y aguda de lo que se ambiciona le vuelve a uno ansioso, impaciente, tenso. Fantasear es excitante. El deseo es ese displacer de tender hacia, cuya cesación produce goce. Ahora bien, en un sueño, no hay más que representación alucinatoria, incapaz de desembocar en la finalidad y el objeto que permanecen, por definición, fuera de alcance. Todo sueño es la realización de un deseo, pero una realización inacabada, obstruida e ineficaz. No hay descarga motriz, dado que se duerme, sino solamente alucinación. Pero la alucinación se encuentra para Freud en las antípodas de la satisfacción real, en la cual la excitación de un deseo particular se elimina definitivamente. En un sueño, «la satisfacción no se produce, la necesidad continúa».[51] La amenaza de displacer, ligada a las satisfacciones fallidas que producen los fantasmas, es de hecho lo que nos protege del delirio. Aprendemos a evitar las descargas que nos dejan hambrientos.[52]

51. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, p. 481. En estas páginas, Freud contrasta, por una parte, un sistema psíquico primitivo, cuyo deseo se dirige a representaciones disponibles en la memoria que estuvieron asociadas en otro momento a una satisfacción, y, por otra, un sistema mejor adaptado, que ha eliminado las satisfacciones alucinatorias al comprobar su ineficacia. La vía interna es sin duda la más corta y rápida, pero desemboca en el mejor de los casos en la permanencia de los fantasmas, es decir, en la psicosis «donde la actividad psíquica se consume reteniendo el objeto deseado». Pues las psicosis «demuestran su impotencia para satisfacer nuestras necesidades frente al mundo exterior». Sólo un rodeo por la realidad permite encontrar aquellos objetos con los que la finalidad de la pulsión puede alcanzarse, con descarga y realización específica.

52. Sigmund Freud, «Proyecto para una psicología científica», *loc. cit.*, pp. 380-381.

produzca una cierta modificación en el exterior (por ejemplo el concurso de alimento, la proximidad del objeto sexual), una modificación que, en tanto que "acción específica", sólo puede efectuarse por medios determinados». Sobre la desconexión entre energía y representación, véase «La represión», *loc. cit.*, pp. 197-203.

En definitiva, el soñador no disfruta normalmente de placer alguno, ni siquiera pornográfico, en su teatro interior, dado que el Yo impone camuflajes para desfigurar, precisamente, su propio placer. La experiencia onírica es en general poco entretenida y en ocasiones atroz. ¡Hay tántos sueños sexuales y tan pocos son eróticos! Los sueños en los que la satisfacción fantasmagórica se despliega sin obstáculo son de hecho las pesadillas, donde se reacciona con un acceso de angustia a la escenificación de un deseo particularmente inadmisible. En cuanto al síntoma, es igualmente la realización de un deseo, pero «en una formación sustitutiva irreconocible y deformada», de tal modo que el histérico pueda ahorrarse, por ejemplo, un orgasmo y sufrir a placer. Hemos visto que el síntoma está compuesto por la satisfacción objetiva de un deseo, experimentado no obstante como desagradable.[53] Este displacer manifiesta la desaprobación del Yo. Puedo sentir como agradable una experiencia que me complace. Gozar es consentir. Pero, si me disocio del goce del Ello, por mi embarazo, mi pesar o mi angustia, digo un «no» que reaviva el deseo reprimido.[54]

En resumen, «la pulsión reprimida jamás deja de tender hacia su satisfacción completa, que consistiría en la repetición de una experiencia de satisfacción primaria; todas las satisfacciones sustitutivas y reactivas, todas las sublimaciones no bastan para suprimir la tensión pulsional persistente; la diferencia entre el placer exigido de la satisfacción y aquel que se obtiene está en el origen de ese factor que nos impulsa y no nos permite mantenernos en una situación estable, sino que nos "empuja indómito siempre hacia delante", según las palabras del poeta (Mefistófeles, en *Fausto*, acto I, escena 4)».[55] Una excitación insaciable se mantiene en la diferencia entre las aspiraciones específicas y realistas de un deseo reprimido y las subrogaciones decepcionantes de su realización. Como las sombras de los muertos en la *Odisea*, que despiertan a una nueva vida en cuanto beben sangre, como los Titanes descuartizados cu-

53. Véase más arriba, nota 46.

54. Citar todos los pasajes donde se trata el rechazo a cooperar, por parte del Yo, en la realización de un deseo procedente del Ello equivaldría a hacer desfilar prácticamente todos los textos freudianos. Remitimos sobre todo a «La represión», *loc. cit.*, p. 193, donde la represión se define como un estadio preliminar del juicio, un acto que se sitúa entre la huida y la condena.

55. Sigmund Freud, «Más allá del principio de placer», *loc. cit.*, p. 87.

yos miembros no dejan de agitarse, como un capitalista siempre con dinero contante y sonante para invertir, las pulsiones inconscientes se mantienen indestructibles, inmortales y permanentemente activas.[56]

La energía «invertida» en un deseo ahora irrepresentable pasa a estar siempre disponible, dispuesta a «invertirse» de nuevo clandestinamente en síntomas y sueños. El fantasma mantiene y reaviva la energía del deseo. En el sueño y la neurosis, los deseos, o más exactamente su substancia energética, se conservan insaciables. Los deseos inconfesables de la sexualidad infantil no dejan de aprovechar su fuerza en nuestros sueños nocturnos. Las intenciones hostiles o eróticas, que nuestras consciencias no consienten en complacer, alimentan nuestros lapsus y nuestros síntomas cotidianos. Cuanto más reprimido, más se obstina, se «invierte» de nuevo, se repite en simulacros y espejismos. Al abrigo de los síntomas, la energía se refuerza. Pero, precisamente a esa clase de deseo desconocido, desfigurado e infatigable aproxima Freud el deseo toxicómano.

PLACER NEGATIVO Y DESEO INSACIABLE

Durante los años en que elabora el modelo energético del goce, Freud lleva a cabo una experiencia personal de consumo de cocaína. Investigador ambicioso, en busca de un proyecto que le procure un mayor éxito, el joven neurólogo participa con entusiasmo de la admiración de la profesión médica por este alcaloide derivado de las hojas de coca, recién aislado y fabricado en Europa. La cocaína promete el oro y el moro en un dominio en expansión: la anestesia. El futuro de la cirugía parece radiante, si puede superarse el obstáculo del dolor.

En nuestro imaginario social, mientras que la heroína relaja y vuelve lánguido, la cocaína excita, despierta, agita. Un neurofarmacólogo contemporáneo diría que la cocaína procura un placer apetitivo mientras que los opiáceos sumergen en una voluptuosidad «consumidora».[57] Para Freud, por el contrario, como para

56. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pp. 470-471.
57. Donald Klein, «Depression and Anhedonia», en David Clark y Jan Fawcett, *Anhedonia and Affect Deficit States*, Nueva York: PMA Publishing Corporation,

tantos otros médicos que compartieron su confianza y su automedicación, la cocaína era capaz de dispensar bienestar y euforia, en consecuencia placer y, *a la vez*, una placidez analgésica. Alegría y ganas de vivir se conjugan con la indolencia y la apatía previas al sueño. Voluptuosidad y anestesia van juntas. En esos años de experimentación y de búsqueda, el joven neurólogo encuentra en la coca algo completamente coherente con lo que piensa acerca de la función del placer en la vida psíquica. La misma substancia hace gozar y adormece. Una única ley rige el funcionamiento del sistema nervioso: el principio de inercia, en el que está tentado a identificar el principio de placer.

Freud descubrirá a sus expensas, y de manera ciertamente traumática, el efecto aditivo de la cocaína. Entusiasmado por su propia experiencia y con una confianza imprudente, anima a un amigo, Von Fleischl, a hacer una cura intensiva de cocaína para curarse de una morfinomanía iatrógena. Freud está tan lejos de imaginar que la cocaína puede crear una dependencia que la prescribe contra la toxicomanía debida a la morfina. Von Fleischl, sin embargo, se convierte rápidamente en cocainómano, conoce los delirios y las alucinaciones que se saben ahora inevitables en el abuso de alcaloides, y muere. Este doloroso episodio, culpabilizador y humillante, dejará huellas evidentes en algunas construcciones oníricas célebres, analizadas en *La interpretación de los sueños*; especialmente aquella de la inyección suministrada a Irma y la de la monografía botánica. Es comprensible que el joven médico deseara no haber recomendado jamás inyecciones hipodérmicas de cocaína a su amigo. Un error profesional similar se atribuía al fallo de un colega: un deseo realizado en el sueño.

1987, pp. 1-14. Los efectos claramente distintos de los opiáceos y de la coca justifican una hipótesis de investigación muy fructífera para la comprensión de las toxicomanías: la idea de que una persona escogería una droga con el fin de autocurarse (heroína para quienes se sienten excesivamente irascibles; cocaína para los deprimidos), por tanto con intenciones razonables y farmacológicamente sensatas. Véase Edward Khantzian, «The Self-Medication Hypothesis of Addictive Disorders: Focus on Heroin and Cocaine Dependence», *The American Journal of Psychiatry*, vol. 142, nº 11, noviembre de 1985, pp. 1259-1264. Para una síntesis muy reveladora sobre todas estas perspectivas contemporáneas, cf. Peter Kramer, *Listening to Prozac: A psychiatrist explores antidepressants drugs and the remaking of the self*, *op. cit.*, pp. 231-236.

A comienzos del nuevo siglo, la cocaína pierde a ojos de Freud las virtudes de panacea existencial, o de euforizante anestésico ideal que había supuesto. De todos modos, el poder de ciertas substancias de actuar sobre el placer sigue siendo una cuestión presente. Freud vivió la experiencia de la cocaína incluyéndola como una manifestación de la estructura negativa del placer. El alcaloide daba bienestar y analgesia, algo que se adapta perfectamente a la termodinámica del alma. Ahora bien, el producto le traiciona porque se manifiesta capaz de inducir a un hábito no menos dramático que el de la morfina. El psicoanálisis dejará de utilizarlo, pero no cambiará de opinión ni en lo referente al placer, como hemos visto, ni sobre el modo de acción de las drogas. Las drogas seguirán siendo ante todo «quitapesares», calmantes, tranquilizantes, proveedores de indolencia. El método químico será para Freud una de las formas más interesantes de lucha contra el displacer: la más agresiva, la más inmediata, la más eficaz. La droga actúa de manera ejemplar.

En un largo pasaje de *El malestar en la cultura*, en una obra por tanto de madurez, Freud expone su visión del *Sorgenbrecher* o quitapesares. ¿Qué medios han encontrado los seres humanos para afrontar la dificultad de la vida en sociedad, que limita y amenaza la satisfacción de los deseos pulsionales, fundamentalmente en el niño? Como podemos prever, el problema más urgente que cada uno debe resolver consiste en la prosecución del placer y por tanto, y sobre todo, en la defensa contra el sufrimiento. Hemos visto que no se trata de un capricho hedonista, sino del destino al que nos condenan nuestro sistema nervioso central y nuestra vida psíquica. Muchas vías de acceso al no-displacer nos son accesibles, pero una se impone como la más corta, porque ahorra el rodeo por el mundo exterior y, en cambio, va derecha al lugar mismo donde experimento voluptuosidad o dolor: el cuerpo. Pesar y goce no son sino sensaciones. Si puedo alterar la sensibilidad de mi sistema nervioso, podré bloquear el sufrimiento en el único lugar en donde existe. Pues bien, algunos medicamentos tienen precisamente ese poder, un poder maravillosamente específico, pero también lamentablemente ambiguo. En estas páginas, Freud reconoce por una parte que las drogas actúan como una suerte de materialización del principio de placer, pero admite por otra que su poder mismo las vuelve peligrosamente absorbentes.

«El más brutal, pero también el más eficaz de los métodos destinados a producir semejante modificación corporal es el método químico, la intoxicación», escribe Freud. Por su presencia en la sangre y en los tejidos, algunas substancias procuran sensaciones agradables inmediatas y modifican la sensibilidad, imposibilitando la sensación de nada pesaroso. Los dos efectos están estrechamente ligados. «La acción de los estupefacientes es hasta tal punto apreciada y reconocida como una ventaja en la lucha por la felicidad o en la prevención de la miseria, que tanto los individuos como los pueblos les han reservado un lugar permanente en su economía libidinal. A ellas se deben no solamente un goce inmediato, sino también un alto grado de independencia anhelado frente al mundo exterior. Los hombres saben que con ayuda del "quitapesares" pueden siempre escapar al peso de la realidad y refugiarse en un mundo propio que ofrezca mejores condiciones a su sensibilidad. Pero esta eficacia de los estupefacientes que disuelven el malestar constituye precisamente su nocividad y su peligro desde el punto de vista ético. En algunas circunstancias, son responsables del derroche de ingentes cantidades de energía que podrían emplearse en la mejora del destino humano».[58]

Las drogas están, pues, en el núcleo de la teoría freudiana del placer. Su acción se comprende gracias a una serie de oposiciones familiares: principio de placer / principio de realidad; goce inmediato / voluptuosidad diferida; mundo interior / mundo exterior. Son realmente principio de placer «portátil», parafraseando a Thomas de Quincey. Hacen gozar inmediatamente, permiten obtener el placer de manera directa, sin pasar por las personas o las cosas. Las caracteriza sobre todo la economía del recurso a los objetos. Al principio, el deseo de droga aparece como un ansia de no hacer depender las sensaciones agradables de la satisfacción de deseos específicos, satisfacción que exigiría un rodeo por la realidad, por lo tanto esfuerzo y tiempo a la vez. Un ideal de independencia,[59] junto a una impaciencia absoluta, conduce a intervenir sin demora en

58. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, pp. 22-23. Véase también *L'avenir d'une illusion* (1927), trad. fr., París: PUF, 1980, pp. 69-70, para una comparación entre religión y narcóticos.

59. Véase E. Vera Ocampo, *L'envers de la toxicomanie. Un idéal d'indépendence*, París: Denoël, 1989, pp. 117, 137-145. En un libro muy importante, porque trata de reconstruir los contenidos del pensamiento toxicómano, Sylvie Geismar-Wie-

el propio cuerpo, sobre la propia sensibilidad sustrayéndose así a los avatares y las prórrogas de la prosecución realista de la felicidad. El producto químico es de algún modo un antiobjeto, ocupa el lugar de todos los objetivos a los que se tiende para aplacar las excitaciones. Hace cesar los estímulos, al margen de sus finalidades. Calma la excitación del dolor así como cualquier otro movimiento de energía psíquica. Las drogas, que para Freud son todas narcóticas,[60] muestran que el placer es una sensación que depende accidentalmente de la satisfacción de una necesidad o un deseo. Se goza esencialmente al sentir que una excitación se atenúa o se extingue. Las drogas son la encarnación del placer negativo, del principio de Nirvana.

El poder de evitar todo objeto presenta, sin embargo, una contraindicación: al ser un sustituto de todo cuanto posibilita penosamente alcanzar determinados fines, la droga pasa a ser, en un segundo momento, la única cosa interesante, en cuyo beneficio se está dispuesto a derrochar grandes cantidades de energía. Freud comprende perfectamente el viraje económico de la experiencia del tiempo y del deseo que se realiza bajo el efecto de la química. La molécula que cura y prevé cualquier incremento de excitación, en consecuencia de displacer, emancipa del esfuerzo, abrevia la espera. Todo recorrido laborioso, lento y fatigoso a la vez, resulta inútil. ¿Por qué ir en busca de los diversos placeres, que exigen tanta paciencia, cuando se puede sentir el placer puro sin que cueste nada y de manera inmediata? El atajo es tentador, porque se adecua perfectamente a la tendencia fundamental del sistema nervioso y de la vida psíquica. No obstante, por este consentimiento, se ve uno atrapado más o menos rápidamente en una trampa infernal: la energía que se confiaba economizar, se derrocha; los deseos específicos que

60. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, *op. cit.*, pp. 69-70.

viorka habla incluso de ideal de «superindependencia», que acompaña como un rechazo imaginario a la experiencia de la intoxicación. El toxicómano es alguien que no tolera ninguna forma de dependencia frente a los demás y al mundo. Esta aspiración está evidentemente condenada al fracaso. «En este fracaso inevitable, en esta incapacidad para ser totalmente independientes, algunos toxicómanos cifran la legitimidad de su dependencia toxicómana. La independencia relativa no les interesa. Les parece un objetivo existencial demasiado mediocre para ser envidiable. Creen en la independencia absoluta, y, al no poder acceder a ella, viven de manera absolutamente dependiente» (*Les toxicomanes*, París: Éditions du Seuil, 1995, p. 69).

se deseaba adormecer para evitar su dificultad han dado paso a una necesidad infinitamente más intolerable; los objetos que no se iban a buscar en el vasto mundo, se sustituyen por un producto por el que se está dispuesto a hacer cualquier cosa. El quitapesares ha disuelto primero toda inquietud en la indolencia, antes de mudarse en esa (pre)ocupación agotadora en la que se precipita su vida.

Freud reconocía su ignorancia acerca del mecanismo de acción de las drogas. Comprende sus efectos en el interior de su modelo narcótico del placer, de esos itinerarios explosivos de los goces no realistas. ¿Significa esto que la toxicomanía se asemeja a una neurosis o a un sueño? Freud comparará, en distintas ocasiones, neurosis e intoxicación. Una vez adquirido el hábito, los deseos transformados en síntomas y alucinaciones son tan compulsivos como la necesidad de droga. «Aquellas neurosis que pueden relacionarse exclusivamente con alteraciones de la vida sexual tienen una semejanza clínica enorme con los fenómenos de intoxicación y de estado de ansiedad que engendra la ingestión habitual de ciertos tóxicos (alcaloides) que procuran placer».[61] Los efectos psíquicos de las alteraciones sexuales son análogos a los «fenómenos de intoxicación y de abstinencia consecutivos al uso de ciertos alcaloides».[62] El deseo de droga es pues similar al deseo sexual, no al deseo sexual como tal, sino más bien a las *alteraciones* de la vida sexual: alteraciones que se manifiestan en síntomas, es decir, en simbolizaciones irreconocibles de deseos reprimidos. ¿En qué se parecen exactamente los síntomas y las toxicomanías? Ambos son repetitivos. No se trata de un deseo inaugural, extraño, magnífico de euforizantes, sino de *necesidad* de droga: crisis de abstinencia, apetito surgido por hábito. La toxicomanía sería por tanto comparable a los síntomas neuróticos, que no son otra cosa sino rebrotes de la energía de un deseo inadmisible, bajo apariencias engañosas e insatisfactorias.

Pese a su hipótesis de que el placer sexual pueda depender de una substancia química análoga a algunos excitantes, Freud deduce aquí una analogía entre hábito y síntoma. En ambos casos, identifica la acción de un deseo que resulta insaciable. En la acción de

61. Sigmund Freud, *Trois essais sur la theorie de la sexualité* (1905), trad. fr. Philippe Koeppel, París: Gallimard, 1975, p. 157. Cf. «Análisis fragmentario de una histeria (Dora)» (1905), en *Cinq psychanalyses*, París: PUF, 1975, pp. 84-85.

62. Sigmund Freud, «Mi punto de vista sobre el papel de la sexualidad en las neurosis» (1905), *SE*, VII, pp. 278-279.

colgarse de una droga, eso es evidente; en una neurosis, esto se percibe gracias al análisis, que descubre la «reinversión» de una energía deseadora en objetos y finalidades representables, allí donde la mirada sólo percibe malestares recurrentes o sueños descerebrados. Por los síntomas más variados, los mismos deseos ultrajados no dejan de insistir, de retornar, de volver a la carga en un movimiento virtualmente infinito y sin placer.

PLACERES APETITIVOS

La teoría del placer negativo y del deseo saciable resulta aparentemente coherente con la lección que Freud parece haber extraído de la cocaína. La idea de que la atracción por el goce sería paradójicamente solidaria de una pulsión no de vida y de movimiento, sino de insensibilidad, de calma, de muerte, encuentra en el uso de anestésicos—lo que la cocaína representaba para Freud—una experiencia ejemplar. El psicoanálisis freudiano debe a la droga su teoría del placer.

Recientemente, esa teoría ha sido objeto de una doble crítica. De una parte, un determinado número de investigaciones actuales en neurología y neurofarmacología cuestionan el modelo negativo del placer. Habría goce en la excitación y no solamente en su aplacamiento. De otra, Jacques Lacan ha concedido un lugar central a la muerte, en el goce, así como al infinito, en el deseo. Los analistas lacanianos atribuyen al psicoanálisis una teoría del deseo insaciable. Con su lenguaje, el psicoanálisis «instaura la insatisfacción como un dato básico de la radicalidad del deseo en el ser humano».[63] Uno y otro intentos de comprensión de la vida psíquica encuentran en el fenómeno tóxico un argumento decisivo.

Varias de las hipótesis de la investigación neurofarmacológica parecen nutrirse, desde el origen, de una intensa hostilidad hacia el psicoanálisis. Justamente contra Freud, Edward Khantzian, Paul Meehl o Donald Klein han orientado su propio trabajo sobre el placer en los años setenta, como si el psicoanálisis representara el contrapunto de una investigación propiamente científica. Pero,

63. Fernando Gébérovich, *Une douleur irrésistible. Sur la toxicomanie et la pulsion de mort*, París: InterÉditions, 1984, p. 303.

¿qué le reprochan a ese neurólogo del siglo XIX que habría caído, a juicio de algunos, en la impostura? Exactamente lo que hemos visto en el núcleo de la teoría del placer negativo. En primer lugar, que es un error creer que todo ser humano tiende naturalmente a esquivar el displacer. Por el contrario, el problema es que cada uno de nosotros es más o menos capaz de gozar. En lugar de un principio de placer, debería hablarse de «capacidad hedónica» e identificar las substancias cuya presencia variable en el cerebro da a cada individuo el don más o menos generoso del buen humor y de la voluptuosidad. Depresión y frigidez no dependen de conflictos que obstaculizan una tendencia universalmente compartida, sino que manifiestan estados neurológicos, genéticamente determinados.[64] Además, y sobre todo, es falso que la experiencia de lo agradable se asocie exclusivamente a una satisfacción del deseo, y por tanto a una caída de excitación. Los trabajos de uno de los más brillantes pioneros de la neurología contemporánea, Donald Klein, están dirigidos contra este punto crucial.

En la secuencia freudiana típica, al menos hasta «Más allá del principio de placer», la incomodidad de una tensión deseadora precede a la descarga que sosiega y hace gozar. Sólo se goza en el momento en que el deseo cesa, dado que el deseo era por definición desagradable. Pues bien, a partir de un modelo etológico, Klein propone que existe placer asimismo durante la tensión. Se trata de una sensación específica que, si bien es vivida como agradable, manifiesta otra tonalidad hedónica. Junto a los placeres llamados «consumidores», ligados al goce de un objeto que viene, al fin, a satisfacer una pulsión, hay que reconocer lo que se ha dado en llamar placeres *apetitivos*. El gusto por la caza, la fascinación por la competición, el deleite de la ambición, la voluptuosidad de superarse en el esfuerzo... todo cuanto expresa una búsqueda y un proyecto nos proporciona de hecho un verdadero y auténtico placer, razón que explica el hecho de que tantos de nosotros nos dediquemos a ello.

Con una actitud que recupera el descubrimiento cristiano del placer de desear en la expectativa—contra la desvalorización griega de los placeres anticipatorios, desfigurados por el vacío que los

64. Paul Meehl, «Hedonic Capacity: Some Conjectures» (1975), en David Clark y Jan Fawcett, *Anhedonia and Affect Deficit States*, *op. cit.*, pp. 33-45.

acompaña—, Donald Klein afirma, contra Freud, la existencia positiva de un agrado que escapa al modelo del Nirvana. Esta sensación encuentra en el apetito su intensidad, su valor y, de algún modo, su sabor propios. Saboreamos el cosquilleo de nuestras impaciencias. Pero el argumento biológico de esta afirmación procedía de experiencias realizadas con la toxicomanía, y más precisamente con los efectos singulares de la cocaína. La euforia cegadora que provoca la cocaína—en contraste con la languidez estática que ocasionan los opiáceos—ha llevado a más de un neurofarmacólogo a relegar la noción misma de placer apetitivo, por oposición a la del placer consumidor. El punto fuerte de la tesis de Klein consiste en una distinción entre substancias químicas que actúan como la cocaína o como la morfina: la imipramina estimula los placeres del festín y del orgasmo; las anfetaminas despiertan el entusiasmo por el juego o invitan a los exquisitos rodeos de los preliminares eróticos.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas que nos ocupa, es extremadamente interesante: después de tantos argumentos sobre el inconveniente de desear, porque el deseo sería una forma pesarosa de carencia o de excitación, aparece una teoría que identifica deseo y placer y que da al tiempo de la pulsión una autonomía positiva. El deseo no es ya lo contrario del placer, ese estado cuya cesación hace gozar, sino una clase de placer, que se desea y se busca como tal. Ser incapaz de hacerlo es un sufrimiento—la depresión—, que se cura con medicamentos específicos, las anfetaminas y la cocaína. Menos incluso que para Freud, el deseo para Klein tampoco es insaciable: todo lo contrario, es frágil, a menudo imposible, y la automedicación ilegal o los tratamientos farmacológicos prescritos tratan precisamente de reavivarlo y mantenerlo, si no insatisfecho, al menos vivo.

Lo más sorprendente, de todos modos, en este debate es el protagonismo empírico de la cocaína. Se trata de una substancia cuyos efectos, observados, descritos y evaluados, han contribuido no sólo a establecer el modelo freudiano del placer-analgésico, sino al descubrimiento del placer apetitivo de Donald Klein. ¿Cómo es posible que precisamente la cosa que ha conducido a un investigador a la conceptualización de un goce excitante haya podido confirmar al otro en su convicción de que toda voluptuosidad es estructuralmente anestésica? Para Freud, la cocaína era un tipo de narcótico entre otros; para los neurólogos contemporáneos, se ha convertido

en el prototipo de neurotransmisores responsables de la alegría, del entusiasmo y de la euforia, estados todos ellos diametralmente opuestos a la calma y a la indolencia.

La respuesta reside sin duda en el contexto intelectual donde Freud realizaba sus experiencias y sus reflexiones. En primer lugar, no debe olvidarse la fuerza del paradigma físico al que Freud se mantuvo tanto tiempo fiel y que le dio sobre todo un primer marco de interpretación de los fenómenos de placer/displacer, a partir de 1880, época en la que escribió sus primeros textos sobre el principio de inercia y emprendió sus trabajos sobre la cocaína. Por otra parte, debe recordarse el consenso de la comunidad científica sobre el poder analgésico del alcaloide de coca, un poder que orienta la investigación de sus aplicaciones posibles en anestesia. Freud se comprometió tan seriamente en ese proyecto que vivió con acritud el descubrimiento de la eficacia de la cocaína en cirugía ocular, al que llegó antes que él un amigo suyo, Karl Koller. Para él, como para tantos médicos de su tiempo, la cocaína actuaba como un tranquilizante, y más concretamente como un antídoto a las necesidades incómodas que importunan la vida. «Una docena de veces al menos, he controlado en mí mismo esta protección que la coca procura contra el hambre, el sueño y la fatiga, así como el refuerzo que ejerce de cara a un trabajo mental»,[65] escribía Freud.

Independientemente de la satisfacción que el objeto específico procura a una pulsión, la cocaína engendraba en su opinión un estado de satisfacción, un grado cero de bienestar, como si colmara todos los huecos. Y esto hasta el punto de que Freud compartía con algunos de sus colegas norteamericanos la ilusión de curar las toxicomanías de opio o de morfina con inyecciones hipodérmicas de cocaína. Creía haber encontrado el medicamento del deseo, el remedio que curaría como por milagro todos los estados de hambre y de sed, todas las excitaciones desagradables del cuerpo y del alma.[66]

65. Sigmund Freud, «De la coca», en R. Byck, *De la cocaïne*, Bruselas: Éditions Complexe, 1976.

66. Sobre la experiencia freudiana de la cocaína y sus secuelas observables en el psicoanálisis, véanse, además de R. Byck, *De la cocaïne*, *op. cit.*, Pierre Eyguesier, *Comment Freud devint drogman*, París, Navarin Éditeur, 1983, Fernando Gébérovich, *Une douleur irrésistible*, *op. cit.*, pp. 146-281; E. Véra Ocampo, *L'envers de la toxicomanie*, *op. cit.*, pp. 88-119.

Freud vivió en suma su experiencia a través de una teoría del placer que le impidió reconocer lo que parece evidente a los neurólogos contemporáneos: la acción estimuladora del deseo, de la impaciencia, del apetito que parece característica del alcaloide de coca. Más tarde, como hemos visto, reconoció el poder adictivo de todos los quitapesares, pero nunca abandonó el modelo de placer negativo cuyo ejemplo perfecto le suministraba la cocaína.

Para reconciliar el pensamiento freudiano con la evidencia de los efectos de la cocaína tal y como se conocen en la actualidad, es preciso hacer un esfuerzo. Por una parte, puede confrontarse a Freud consigo mismo y dar una importancia decisiva a las opiniones que sostiene en 1924. Un lector que no haya olvidado «El problema económico del masoquismo» reprochará sin duda a Donald Klein que no hace justicia a la crítica dirigida por el mismo Freud contra su propia teoría del placer-Nirvana. Como hemos señalado, Freud reconoció en esas páginas que hay excitaciones deleitosas, como los preliminares sexuales a la precipitación del orgasmo. Esa clase de lector, benévolo con respecto al pensamiento de Freud, sería, por ejemplo, el autor de una síntesis muy importante sobre los resultados y las hipótesis de la farmacología actual: Norman Doidge.[67] Tratando de esbozar un modelo biopsicoanalítico del placer, toma como punto de partida exactamente la idea que nos ocupa: sólo puede comprenderse el fenómeno hedónico reconociéndose la evidencia experimental de un goce irreductible a una descarga de excitación. Pese al peso del paradigma físico según el cual pensaba, y gracias a su experiencia clínica, el propio Freud habría modificado su teoría del placer-Nirvana y descubierto, mucho antes que Donald Klein, los estados de goce del deseo.

El breve texto sobre «El problema del masoquismo», un texto que muchos psicoanalistas o historiadores del psicoanálisis menosprecian, resulta hoy el único justificante que permite a Freud dialogar con sus colegas de finales del siglo XX. Con su representación termodinámica del placer-Nirvana, el colega de Breuer, Maynert y Exner quedaría confinado a la prehistoria de la neurología del pla-

67. Norman Doidge, «Appetitive Pleasure States: A Biopsychoanalytical Model of the Pleasure Threshold, Mental Representation, and Defense», en Robert Glick y Stanley Bone, *Pleasure beyond the Pleasure Principle*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1990, pp. 138-173.

cer. Gracias a su reevaluación tardía de un apetito agradable y de un placer apetitivo, se mueve en el mismo terreno que los investigadores actuales. Esta recuperación es ciertamente muy significativa, pero no aligera el peso demoledor del modelo antálgico del goce.

Otra forma de rechazo de la interpretación narcótica que Freud hizo de su experiencia consiste en comprender la euforia como un entusiasmo deseador, en lugar de verla como un bienestar, sin duda improbable, pero incontestablemente plácido. No es extraño que un lector lacaniano siga la vía de los escritos freudianos sobre la cocaína. ¿La coca como paradigma del deseo? Evidentemente, porque actúa de ese modo—ahora lo sabemos—y porque el psicoanálisis establece el deseo humano como insaciable...

EL DESEO HUMANO ES INSACIABLE

El retorno a Freud de Jacques Lacan confirma un retorno a Platón o a la filosofía griega de un deseo en perpetuo movimiento, trayectoria asintótica, búsqueda siempre decepcionante e incesantemente reiniciada. El tema de lo imposible, lo fallido, lo inacabado influye profundamente en el pensamiento lacaniano, confiriéndole una coherencia filosófica cuyas resonancias antiguas deberían resultar ya familiares. En primer lugar, es imposible un estado de suficiencia, en el que un objeto sea capaz de satisfacer un deseo de manera adecuada, específica. «El análisis demuestra que el amor es esencialmente narcisista, y revela que la substancia del pretendido objeto de deseo—baratija objetual—es de hecho lo que, en el deseo, es resto, o sea su causa, y el sostén de su insatisfacción, a saber su imposibilidad».[68] En el lugar del objeto freudiano—el medio apropiado de aplacar eficazmente una pulsión particular—, Lacan introduce la causa del deseo, una suerte de motor aristotélico, que se encuentra de algún modo allende la tendencia apetitiva y que alimenta su impulso, en vez de darle fin. El deseo se pone en movimiento por cosas que lo determinan y lo mantienen vivo en lugar de calmarlo. La vida del deseo es su insatisfacción. Esto no solamente, y patológicamente, concierne a los deseos neuróticos,

68. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore*, París: Éditions du Seuil, 1975, p. 12.

como hemos visto en Freud, sino al deseo en general, al deseo en el ser humano. La insaciabilidad coincide con la estructura misma del deseo en cuanto tal. A esta dificultad se añade otra: el goce ajeno es igualmente inaccesible. Sólo se goza del órgano sexual propio, nunca se alcanza la completa y absoluta posesión del cuerpo ajeno. Un cuerpo deseable incita, produce hormigueo, suscita deseo, pero no sacia, porque actúa en tanto que determinación del movimiento pulsional y no—según la baratija objetual y *freudiana*—como finalidad alcanzable. «... El goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo está animado por la infinitud».[69] Por una asociación de ideas inevitable, recordamos la paradoja de Zenón: «Es evidente que Aquiles puede pasar a la tortuga, pero no alcanzarla. Sólo la alcanza en el infinito». El goce es por tanto fálico, dado que consiste en el placer de parte del cuerpo de uno mismo, parte que se entromete, por decirlo así, entre sí mismo y aquello que le mueve a desear, aproximándole a ello pero sobre todo separándole. Desde el punto de vista de este goce, que se mantiene siempre un paso retrasado por relación a su causa, las mujeres desfilan una tras otra, causas y restos de un deseo insaciable.

Así como la preocupación freudiana es comprender cómo una pulsión puede encontrar la vía de una satisfacción consciente y adecuada que nos libere de ella, la preocupación lacaniana, en cambio, es ver el deseo languidecer, agotarse, extinguirse en el goce. Confrontado al modelo del placer-Nirvana, Lacan parece preocupado por salvar el deseo y protegerlo de una satisfacción anuladora. «Debemos preguntarnos por qué medios obrar lealmente con los deseos. Es decir, ¿cómo preservar el deseo en el acto? El deseo encuentra ordinariamente en el acto más un colapso que su realización, y, en el mejor de los casos, sólo le presenta su triunfo, su acción heroica. ¿Cómo preservar, me pregunto, el deseo en ese acto, algo así como una relación simple, o salubre?».[70] En una lectura literal de «Más allá del principio de placer», Lacan llega a esta posición radical: el deseo se abisma, se desfonda, se extenúa en el placer. Por lo tanto, hay que admitir que

69. *Ibid.*, p. 13. Para un comentario lúcido de estas páginas, véase Serge André, *Que veut une femme?* (1986), París: Éditions du Seuil (Points), 1995, pp. 237-255.

70. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro VIII, *Le Transfert*, París: Éditions du Seuil, 1991, p. 14.

nunca conduce a él. Si el placer es Nirvana, más vale pensar que nunca pondremos los pies ahí.

Cierto es que Freud invita a semejante lectura. La voluptuosidad es muerte del deseo, lo hemos repetido insistentemente. Pero se trata de una *pequeña* muerte, de una extinción momentánea de la excitación. Mi deseo de hacer el amor con una determinada persona desaparece cuando esa finalidad particular se consigue, pero mi capacidad de sentir otros deseos, hacia la misma persona o hacia otras, no desaparece por eso. Al contrario, tengo la seguridad de poder contar con la reavivación de la pulsión recién aplacada. Si mi deseo hacia ese amante es sólo sexual, sé que mi interés por él está destinado a reducirse progresivamente, pero desearé a otros. Si, en cambio, lo amo también con un amor que puede dispensarse de vez en cuando de la finalidad sensual, en ese caso presiento que puede renacer mi deseo de hacer el amor con él.[71] Para Freud, por tanto, la satisfacción aminora el deseo, mientras que los deseos sexuales insatisfechos—eso que él denomina «ternura»—lo reavivan. Es cierto, pues, que un movimiento pulsional singular se acaba en la calma y que una pasión erótica se alimenta de una cierta inhibición de la realización sexual, pero eso no vuelve el Deseo insaciable. Cada acontecimiento pulsional, en su singularidad, conduce normalmente a una descarga que, para Freud, es una realización.

En el origen de esta lectura, tan próxima como disonante, del texto freudiano, figura un tratamiento filosófico que se desvela por un uso específico de la gramática, y su efecto consiste en la prioridad del problema del objeto y de la causa. Lacan habla siempre *del* deseo en singular y hace preceder el término de un artículo determinado: *el* deseo. Freud, al contrario, se preocupa siempre de una pulsión sucedida de un destino individual. Pero, si bien resultaría dramático que el deseo pereciera en la frustración del goce, como da a entender Lacan, es en cambio tranquilizador que una pulsión particular pueda, de un modo u otro, seguir su camino hacia un apaciguamiento que no comprometa en ningún caso la proliferación de otros deseos y aún menos del deseo en general. Al contrario, la satisfacción de ese deseo concreto abre la vía a otras pulsiones para otras finalidades y otros objetos. La calma libera.

71. Sigmund Freud, «Psichologie des foules et analyse du Moi» (1921), trad. fr. en *Essais de psychanalyse*, París: Payot, 1981, pp. 175 y 180.

Lacan parece temer que el goce sea el peor enemigo del deseo. ¿Qué queda del deseo, una vez consumado el colapso de su supuesta realización? Si sobrevive, eso significa que no hay satisfacción. Para Freud, en cambio, el único auténtico antagonista de una pulsión es su represión, la huida del Yo ante una reivindicación pulsional que le resulta intolerable. El rechazo a admitirla en la consciencia, y por tanto *a fortiori* a suministrarle una realización en la realidad, condena a ese movimiento a permanecer inconsciente y a generar, además, inhibiciones duraderas y repetidas que afectarán a otros apetitos asociados. Si hay algo, pues, que amenace con paralizar el conjunto de la actividad deseante, son los efectos retardados de las represiones infantiles. Un deseo satisfecho indica, al contrario, que muchos otros podrán advenir.

Al problema del deseo va unido el del objeto. Lacan aparta de un revés la baratija objetual, la ilusión de que el deseo pueda encontrar un objeto adecuado. En su lugar, introduce una causalidad aristotélica, insistiendo en el hecho de que la causa del deseo actúa como soporte de su insatisfacción. La satisfacción es impensable porque eliminaría el deseo, y además ningún objeto es capaz de procurarla. Freud nunca se encontró en esta encrucijada, porque nunca concedió una importancia preponderante al objeto. Una pulsión proviene de una fuente, el cuerpo, y apunta a una finalidad, la descarga. Su objeto es el medio de conseguir una satisfacción específica.[72] Además de represiones, inhibiciones o sublimaciones, habrá siempre nuevos apetitos mientras haya un cuerpo vivo. Los objetos desfilarán posibilitando una serie de extinciones momentáneas de las excitaciones.

La dialéctica hegeliana introduce en el psicoanálisis una noción abstracta de deseo y, en consecuencia, una dimensión de infinitud que le era ajena. Frente a la evolución de las pulsiones plurales y específicamente aplacables, en Freud, el «Deseo» lacaniano, que pasa a ser un «deseo de desear»,[73] modifica substancialmente la teoría de las neurosis y, por consiguiente, de la toxicomanía. Los

72. Sigmund Freud, «Pulsiones y destino de las pulsiones», *loc. cit.*, pp. 169-170. «El objeto de la pulsión es precisamente aquello por lo que la pulsión puede alcanzar su finalidad. Es lo que hay de más variable en la pulsión, sin que esté originalmente conectado a ella; al contrario, sólo está unido por su aptitud para favorecer la satisfacción» (p. 170).

73. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro VII, *L'éthique de la psichanalyse*, París: Éditions du Seuil, 1986, p. 357.

psicoanalistas lacanianos comprenden la pérdida irremediable del objeto materno y la necesidad de resignarse como una condena, para «el deseo en el ser humano», a no volver a encontrar jamás su objeto. Todo objeto hallado, por tanto, no podrá en ningún caso saciar *el* Deseo, sino esperanzar un goce inaccesible. En suma, cualquier placer funciona como un síntoma, porque es siempre la satisfacción desplazada de un deseo distinto e insatisfecho—el de la madre—, objeto inalcanzable por desaparecido.[74] La histérica frígida, preocupada, nunca contenta, se convierte en paradigma del Deseo humano.[75]

Pero, en su insaciabilidad, la toxicomanía corre también el riesgo de convertirse en paradigma del Deseo,[76] neurótico por definición, dado que nada puede colmarlo pues cualquier cosa ambicionada, comprada o poseída sustituye a la madre. Esta embarazosa proximidad da lugar a diversas reacciones. Por una parte, puede llegarse a ver en la cocaína de Freud una especie de materialización del Deseo, que incluya el bienestar y la euforia de que Freud se complace, así como de la excitación.[77] Hemos visto que Freud reconstruye su experiencia, a la vez de médico y de paciente que se cura a sí mismo, obstinándose en pensar que la cocaína es un anestésico.

Es cierto que, en pequeñas dosis, esta panacea estimula el sistema nervioso, pero, en cantidades un poco mayores, despliega toda una gama de efectos sedantes que son en realidad los que el médico busca: sensaciones agradables de satisfacción, de calma, de bie-

74. Sobre la transfiguración lírica de las pulsiones freudianas en deseo irreductible, véase por ejemplo Nestor Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, trad. fr., París: Point hors la ligne, 1992, pp. 58-66.

75. Sobre el deseo de desear en su encarnación ejemplar en la histeria, véanse Nestor Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, *op. cit.*, pp. 201-229; Serge André, *Que veut une femme?*, pp. 143-160.

76. En un capítulo que refleja la distancia entre Freud y Lacan, Ellie Ragland enuncia que, en la reinterpretación lacaniana de la pulsión de muerte, las cosas parecen prometer una satisfacción que se transforma rápidamente en «adictiva», aun siendo enemiga del deseo (*Essays on the Pleasures of Death: From Freud to Lacan*, Nueva York y Londres: Routledge, 1995, p. 91).

77. Esto aparece en un libro que, por muchas razones, resulta extremadamente inteligente y rico, pero cuya tesis lacaniana, y una confianza excesiva en la evidencia de que Freud habría debido de observar las propiedades químicas reales de la cocaína, lo echan totalmente a perder (Pierre Eyguesier, *Comment Freud devint drogman*, *op. cit.*).

nestar, de euforia, de éxtasis. El alcaloide de coca insensibiliza las mucosas al dolor. Suprime el hambre, la sed, la fatiga. En la vida cotidiana, sus beneficios son tanto más apreciables en la medida en que se siente uno deprimido o fatigado. En el estado más bajo, el remedio hace maravillas, remontando el ánimo hasta un bienestar normal, un grado cero de comodidad y buen humor. Además, la coca apacigua como el opio y la morfina, pero sin el inconveniente de la dependencia; todo lo contrario, se aplica en el tratamiento de las toxicomanías justamente para suprimir la necesidad que genera el hábito. Reconocemos, en general, la coherencia de una variedad de indicaciones resumidas en esta fórmula: la cocaína actúa como un medicamento frente a todos los estados de excitación, ya sean sufrimiento o pulsión, sin que a su vez los provoque nunca.

En la lógica freudiana, se convierte en un antídoto contra la inquietud de los deseos, hasta el punto de que por sí misma nunca es objeto de deseo compulsivo y, en cambio, combate el de la morfina y el opio. La lógica freudiana es en este caso, como en todos los demás, una lógica del placer negativo, un álgebra donde gozar significa descargar una tensión provocada por un cúmulo de energía turbulenta y alcanzar una condición normal, de «inversión» estable. Ahora bien, desde una perspectiva lacaniana, esta visión de la cocaína resulta harto improbable: esta droga, cuyo poder excitante conocemos ahora (y que, por supuesto, Freud no podía subestimar), únicamente encarna la excitación, es decir el deseo. Es lo que Freud entendía sin duda al hablar de euforia. Sentirse bien, activo y dispuesto a escribir y a trabajar, ¿no es eso justamente el deseo?[78] No para Freud, no para el teórico del principio de inercia, que veía los incrementos de tensión nerviosa y psíquica como la causa misma del displacer. La euforia freudiana es lo contrario del deseo: es la estabilidad. Por increíble que pueda parecernos—y estoy de acuerdo en que es extraño—, Freud reconstruyó y vivió su experiencia personal de la cocaína como si estuviera tratando con una morfina ideal, ¡un opiáceo tan eficaz contra las alteraciones de energía que hasta podía curar la necesidad tóxica del opio! Es preciso reconocer la evidencia histórica de que, pese a la experiencia de la cocaína, Freud no obtuvo la prueba de un placer apetitivo; su experiencia fue para él la de un analgésico tranquilizante de todos los apetitos.

78. *Ibid.*, pp. 39-42, 93 y *passim*.

El modelo de un deseo insaciable, alimentado por su propia insaciabilidad, parece perfectamente apropiado para pensar en la ansiedad de droga, esa «sed que nace del licor», evocando una imagen de Baudelaire. En general, de todas formas, el riesgo de ver confundidas la insaciabilidad del deseo con la ansiedad tóxica impulsa a diferenciarlas e incluso a contraponerlas. En el caso del psicoanalista, se advierte la lucidez de ver el deseo reducido a una carencia insoslayable; en el toxicómano, en cambio, «la ilusión de encontrar un objeto adecuado»; un error que, por lo demás, comparte todo el mundo en las sociedades de consumo. El aficionado a las drogas negaría siempre la carencia, por la «prótesis» que representa la droga-objeto.[79] En realidad, si hay alguien que sabe rápidamente que el deseo está destinado a permanecer insaciable, es el toxicómano. Si en algo no se engañan los consumidores de droga es, desde luego, en la impotencia de su producto para saturar definitivamente su apetito. Una lección de platonismo que les enseña su producto.

79. Sobre la ausencia de deseo en la toxicomanía, véanse por ejemplo Fernando Gébérovich, *Une douleur irrésistible*, *op. cit.*, pp. 282-305; E. Véra Ocampo, *L'envers de la toxicomanie*, *op. cit.*, pp. 116-134; Nestor Braunstein, *La jouissance*, *op. cit.*, pp. 263-269; Sylvie Le Porlichet, *Toxicomanies et psychanalyse: Les narcoses du désir*, París: PUF, 1987.

CONCLUSIÓN

He escrito este libro para expresar una perplejidad: ¿Cuál es el reto de la «reducción de riesgos» en el tratamiento contemporáneo de las toxicomanías? Adoptando una cierta distancia con respecto a un pensamiento movido por la urgencia, me he entregado a algunas consideraciones que a muchos parecerán inactuales.

Asistimos a una banalización evidente de la drogadicción. Vivir con las drogas supone no alarmarse ante una práctica cada vez más familiar. Los opiáceos, la cocaína y demás éxtasis de bolsillo pierden el encanto fatal de los frutos prohibidos y se convierten en juguetes de recreo manejable con los que es posible vivir. En Estados Unidos no deja de hablarse del encanto añadido, de la complicidad estética de que disfruta ahora la heroína en el mundo de la moda y el cine. Se especula alusivamente, pero con un guiño de ojo, sobre la belleza lánguida de la delgadez y del abandono asociados al estilo tóxico. Películas como *Pulp Fiction* y *Trainspotting* muestran, si no el lujo, al menos la calma y la voluptuosidad químicas, como si se recuperara la libertad literaria del siglo XIX. *Heroin chic*, el chic de la heroína, titula en portada el *New York Magazine* para anunciar una reseña de *Trainspotting*, y nadie se escandaliza.[1] En Francia, la reflexión sociológica, particularmente, invita a desdramatizar y a asumir la idea de vivir temporalmente con la adicción. El hábito sería un modo como otro de pasar los días, para quienes opten por ello, y debería aceptarse como tal en principio por quienes legislan y controlan la salud y, en general, por la opinión pública.[2]

Es evidente que deben multiplicarse las iniciativas dirigidas a contrarrestar la propagación del sida, de las hepatitis y de otras enfermedades infecciosas. En estos casos, se trata de una urgencia.

1. *New York Magazine*, 15 de julio de 1996, pp. 36-39.
2. Es muy significativo en este sentido el trabajo de Alain Ehrenberg y algunos investigadores que colaboraron en el número de *Communications* titulado *Vivre avec les drogues*, julio de 1996.

Y es importante que una cierta banalización en los espíritus de la inyección intravenosa acompañe a la venta libre de jeringuillas. Esta medida es indiscutible. No obstante, la emergencia actual no debería hacernos olvidar el problema perpetuamente presente: ¿A qué género de placer, de deseo y de empleo del tiempo consentimos cuando ratificamos la idea de que los médicos deberían sostener, mantener, estabilizar una dependencia? Con su estrategia propia, el discurso de la comprensión—que defiende la distribución de heroína y de metadona en lugar de una lucha radical contra la toxicomanía—y el de la complacencia estética convergen. Uno y otro se detienen en el momento del placer pleno, que aumenta, sacia y desborda. Pasan superficialmente por la inversión del álgebra de la necesidad y del tiempo vacío: la crisis de abstinencia y, sobre todo, el tiempo, duradero, de ese colgarse que supone la búsqueda insaciable. Como si este segundo tiempo nunca fuera a venir, el discurso de la estabilización y del guiño de ojo mediático parece postular, por una parte, que la química se controla y, por otra, que la (pre)ocupación no está expuesta a la toxicomanía.

Otra forma de frivolizar la toxicomanía consiste en hacer de ella un modelo de nuestra fascinación por los bienes de consumo. Las drogas serían la mercancía por excelencia; la adicción mostraría ni más ni menos la alienación que, como buenos consumidores domesticados, todos nosotros padecemos. Pero ¿por qué no tratamos de pensar más en profundidad esta singular transformación de la existencia en el mundo? La paradoja de algunos productos especiales como los opiáceos, las anfetaminas o la cocaína reside en el hecho de que ocasionan un perjuicio sin publicidad, frente al sistema moderno de la mercancía. A diferencia de los objetos que necesitan de promoción para resultar apetecibles, aquellos ejercen una atracción automática.[3] Su capacidad de atracción—esa «álgebra de la necesidad», esa capacidad de la heroína de transformarse en «el mono» agarrado al cuello, es decir, «la necesidad absoluta hecha monstruo», como escribe William Burroughs—, esa

3. Para un análisis no paranoico del consumo, véanse Gilles Lipovetsky, *L'émpire de l'éphémère: La mode et son destin dans les sociétés modernes*, París: Gallimard, 1987; Robert Rochefort, *La société des consommateurs*, París: Éditions Odile Jacob, 1995.

ansiedad que no necesita de retórica sería el sueño, sin duda, de cualquier director de *marketing*. Son, precisamente, estas substancias las que poseen la fórmula. En efecto, la publicidad juega a veces con la tentación tóxica, para que la alargada sombra del opio, por ejemplo, haga el excitante aroma aún más envolvente—en un opulento ambiente oriental, un hermoso cuerpo yace lánguidamente abandonado, indolentemente desfallecido—; esto muestra que semejante evocación añade una plusvalía imaginaria a la mercancía. El flirteo con la publicidad es testimonio del hecho de que las drogas no son objetos como los demás, justamente porque ningún otro producto de consumo sabría rivalizar con su poder para despertar el deseo y mantenerlo alerta. Esto establece una diferencia fundamental. Y el alcance filosófico de esta diferencia se refleja en el propio lenguaje de la droga. Expresiones como el «tiempo de la droga», «el reloj de arena de la droga», «los días enhebrados en la aguja de una jeringuilla» manifiestan sobradamente el carácter *extremo* de una experiencia que tiende a absorber por entero al sujeto. En el caso de la filosofía, es una verdadera urgencia asumir el desafío y servirse de su riqueza analítica para analizar un fenómeno nuevo que concierne a los pensadores, si creen realmente que la relación deseadora con el mundo es de su competencia.[4]

La farmacología contribuye asimismo a la desdramatización, al reconocer la intención razonable de la actuación médica o automédica que consiste en modificar la sensibilidad del cuerpo. El toxicómano no aparece ya como un inmaduro que sufre una regresión y se conduce de manera irracional, sino como un adulto que identifica un malestar, escoge un remedio específico, se cura y se anticipa al médico con un producto cuyo único defecto es el de ser inapropiado por una mala dosificación.[5] En general, el descubrimiento de los centros del placer en el cerebro demuestra que la capacidad hedónica está originalmente ligada a substancias análogas

4. Algunas tentativas destacables: A. Renaut, «Individu, dépendance et autonomie», en *Individus sous influence*, A. Ehrenberg, París: Éditions du Seuil, 1991, pp. 219-234; Avital Ronell, *Crack Wars*, Nebraska University Press, 1992; W. Brock, «The Use of Drugs for Pleasure. Some philosophical Issues», *loc. cit.*

5. Edward Khantzian, «The Self-Medication Hypothesis of Addictive Disorders: Focus on Heroin and Cocaine Dependence», *The American Journal of Psychiatry*, vol. 142, nº 11, noviembre 1985, pp. 1259-1264.

a los opiáceos o a la cocaína.[6] Nos muestra, pues, que esas substancias tan poco ajenas están en nuestro propio cuerpo. La neurofarmacología nos invita a pensar que hay una homogeneidad cualitativa entre los compuestos químicos que se ingieren y los que actúan en las células cerebrales para regular nuestras alegrías y nuestras penas. Desde el punto de vista médico, son todas moléculas semejantes, con indicaciones más o menos determinadas. El hábito resulta un efecto colateral, entre otros.

La banalización farmacológica es, sin duda, la más radical. Las investigaciones actuales más punteras contribuyen a reforzar un marco de pensamiento en donde la diferencia entre drogas y medicamentos se atenúa. La preparación de compuestos indicados para actuar de manera específica, sin que se altere el trabajo de los receptores y, por tanto, sin que el cerebro se habitúe, plantea los mismos problemas con los que Freud hubo de enfrentarse. ¿Habría alguna materia capaz de encarnar la felicidad, sin una dependencia abusiva de ella? El célebre Prozac ® sería quizá la cocaína ideal, aquella que Freud creía haber descubierto, antes de comprobar su capacidad de adicción. En el magnífico libro dedicado a las aportaciones de esta proeza farmacéutica, Peter Kramer afirma que «tanto el paciente anhedónico bajo el Prozac ® como el cocainómano tratan de compensar su carencia de capacidades hedónicas».[7] La fi-

6. Para una síntesis sobre el problema de las endorfinas, véase Henry Krystal, «The Hedonic Element in Affectivity», en David C. Clark y Jan Fawcett, *Anhedonia and Affect Deficit States*, *op. cit.*, pp. 89-117, en particular pp. 103-107. A propósito de las ALS (anfetaminas), véase Donald F. Klein, «Depression and Anhedonia», *ibid.*, pp. 1-14, en particular p. 11: «Mi hipótesis es que el centro responsable de las sensaciones de placer apetitivo libera una substancia análoga a la anfetamina (ALS) y que existe un bucle retroactivo positivo porque la substancia análoga a la anfetamina estimula por su parte el centro del placer apetitivo. La substancia puede ser la fenetilamina o un agente análogo a la cocaína. La identidad del agente estimulador es desconocida». Norman Doidge recupera y comenta el modelo de Donald Klein («Appetitive Pleasure States: A Biopsychoanalytical Model of the Pleasure Threshold, Mental Representation and Defense», en Robert A. Glick y Stanley Bone, *Pleasure beyond the Pleasure Principle*, pp. 138-173) y Peter Kramer (*Prozac ®*, *op. cit.*, *le bonheur sur ordonnance?*, trad. fr., París: First Documents, 1994, pp. 306-342). Sobre la química del placer en general, véase Jean-Didier Vincent, *Biologie des passions*, París: Éditions Odile Jacob, 1986, cap. 9.

7. Peter Kramer, *Prozac ®*, p. 324. La traducción francesa no hace justicia a la vehemencia del libro, cuyo título inglés expresa perfectamente: *Listening to Prozac ®*. Es un intento de repensar la relación entre espíritu y cuerpo, por tanto entre

nalidad de su acción es idéntica. No obstante, las investigaciones sobre las modificaciones del equilibrio intracerebral ofrecen argumentos de orden cuantitativo que contribuyen a la comprensión de la toxicomanía.

Heroína y cocaína están tan hechas para nosotros... que nosotros no estamos hechos para ellas. Son tan eficaces, tan tolerables, tan activas en la mejora y aceleración de los procesos fisiológicos, actúan tanto y tan bien, que el cerebro querría siempre más. La cocaína estimula la producción de dopamina, bloquea su reabsorción, provoca así la multiplicación de receptores y, en consecuencia, reaviva un deseo paulatinamente más exigente.[8] Esas moléculas se integran tan bien en nuestro cerebro que se reservan en él un espacio cada vez mayor y, en la vida, requieren cada vez más tiempo. Toda dosis de cocaína o de opiáceos es una sobredosis virtual—aunque no llegue a matar, o incluso si restablece un estado de bienestar—porque modifica el equilibrio entre los análogos endógenos de las drogas y sus receptores.[9]

El Prozac ®, en cambio, no crea dependencia, ya que no procura ni la excitación de la cocaína ni la saciedad de la heroína, sino que hace posible el goce apetitivo y consumidor de la vida. La capacidad de interesarse por el mundo y de obtener las alegrías y las voluptuosidades más diversas aumenta progresivamente, sin relación con la penetración del producto en el organismo.[10] Si bien ambos tratan de «compensar su carencia de capacidades hedónicas», el cocainómano y el deprimido tratado con Prozac ® se diferencian en que uno altera el equilibrio de la dopamina impulsando al cerebro a la sobredosis, mientras que el otro mejora y estabiliza

8. Norman Doidge, «Appetitive Pleasure States», *op. cit.*, pp. 152-155. Sobre la adicción a la cocaína, que ha sido digamos redescubierta, tras la euforia de los años ochenta, véase el excelente libro de Jill Jonnes, *Hep-Cats, Narcs and Pipe Dreams*, Nueva York: Scribner's, 1996, pp. 303-413.

9. En un libro cuya tesis se dirige de manera sumamente crítica al uso de psicótropos en Francia, Édouard Zarifian insiste con razón en la alteración del equilibrio cerebral y de la vida psíquica que provocan necesariamente esas substancias, cuyo nombre indica que «conmocionan» (*trépo*) el alma.

10. Peter Kramer, *Prozac* ®, *op. cit.*, p. 321.

neurología y psicoanálisis, a partir de los efectos—que el médico descubre al oír a sus pacientes—del medicamento.

la distribución de la serotonina.[11] Pero además, uno goza del producto en su propio cuerpo y el otro se abre al mundo.

En un doble movimiento, el discurso de la neurofarmacología racionaliza, por una parte, las conductas toxicómanas—obedecen a una intencionalidad lúcida, a una preocupación de sí, y se derivan de una evaluación exacta de la indicación del producto elegido—, pero traza, por otra, una frontera entre uso y abuso. El factor cuantitativo salta a la vista, ya que la tolerancia y el aumento de la dosificación caracterizan precisamente lo que llamamos «abuso». Normalmente, desde el punto de vista médico no es el dato más pertinente, dado que muchos psicótropos generan un hábito. De todas formas, en el caso del Prozac ®, la ausencia de intoxicación resulta sumamente significativa; eso hace de él una cocaína no solamente legal sino irreprochable. Peter Kramer insiste sobre este punto. Detengámonos aquí un momento, porque volvemos a encontrarnos con la cuestión del tiempo y de la negatividad.

Las investigaciones de los últimos años deben mucho a la observación de la adicción a la heroína y la cocaína, consideradas como substancias paradigmáticas de aquellas que posibilitan el placer por estimulación intracerebral. Este par—opiáceos / cocaína—se convierte en una pareja de contrarios, porque unos serían responsables de las indolentes voluptuosidades consumidoras y la otra de un goce deportivo, compuesto de excitación y de anticipación. El *flash* de heroína sacia y apacigua como un orgasmo; la ingestión de cocaína llena de energía y estimula las ganas de tomar más. En este contraste, el apetito de coca se renueva insaciablemente, mientras que el de heroína conduce a la saciedad. La especificidad química de la cocaína provoca esta experiencia mixta e impura —como diría Platón—de un placer deseador y de un deseo extraordinario. El opio mantiene sus promesas y hace gozar absolutamente. El único inconveniente es que la satisfacción extrema que procuran los opiáceos se revela insaciable, paulatinamente más difícil de alcanzar y finalmente inaccesible, pese al *crescendo* de las dosis. Vemos las células sedientas, el mono, el «nunca bastante» que nos refieren quienes están colgados. En cuanto a la euforia de la cocaína, su apetitividad se embala más o menos rápidamente cuan-

11. Véanse no obstante las reservas de Édouard Zarifian sobre los mecanismos de acción de la fluoxetina.

do se toma bajo la forma de *crack*. En uno y otro caso, al margen de un inicio bioquímicamente distinto, se acaba en una situación de insatisfacción. El apetito domina y el placer resulta inaccesible.

Las metamorfosis del deseo figuran, pues, en el núcleo de la conceptualización médica de la toxicomanía. Y el interés extramédico, por decirlo así, consiste en que ese deseo se transforme progresivamente en necesidad del producto. Sumido en el bienestar inicial de la heroína, el mundo atrae muy poco, y cada vez menos en el periodo de dependencia completa. Y cuando el hábito de la cocaína se vuelve realmente opresivo, la exuberancia existencial disminuye. La búsqueda y el consumo de una u otra substancia pasan a ser una preocupación dominante. Pues una molécula como la fluoxetina desencadena la fatalidad de esta modificación del empleo del tiempo, porque, aunque contribuye a despertar o intensificar la capacidad de sentir placer y desear, nunca llega a ser, aparentemente, el objeto exclusivo de ese deseo. Por el contrario, el Prozac ® inhibe la desafección por las personas y las cosas, devuelve el interés, la actividad, la disposición. Nos enfrentamos de nuevo, pues, con la cuestión de la (pre)ocupación. Hasta la medicina está de acuerdo en que el valor de las drogas se juzga en función de ese criterio, mientras que la banalización sería su límite.

Filosofía y psicoanálisis freudiano coinciden en el tratamiento del deseo como (pre)ocupación. Desear es interesarse por alguna cosa. Pero la elección del tipo de deseo orienta una vida, porque no todas las inclinaciones tienen la misma vocación temporal: algunas jamás alcanzan la plenitud que las extinguiría. En consecuencia, perduran a expensas de los demás intereses. Un apetito insaciable absorbe y aparta del mundo. Para Platón, todos los apetitos por las cosas y los cuerpos comparten una misma estructura: su finalidad sería la plenitud, su resultado es la insatisfacción. Para Freud, la promesa de una voluptuosidad independiente del mundo vuelve indiferente a todo, salvo al producto químico que actúa directamente en el cuerpo sensible. La necesidad que se siente es tan infatigable como las pulsiones reprimidas de la infancia. El retorno insistente de lo reprimido es insaciable, en contraste con los deseos puntuales que tienden a su descarga.

El potente y sólido modelo filosófico de un placer definido negativamente nos ofrece un marco para pensar la experiencia de las drogas. Voluptuosidad anestésica, apetito devorador, insatisfac-

ción tratada con un producto insatisfactorio. El tiempo se compromete en una obsesión que, no obstante, prometía la liberación de toda (pre)ocupación. William Burroughs dice que la escuela práctica de la morfina le enseñó lo que Platón dedujo del funcionamiento de las inclinaciones hacia las cosas y los cuerpos, a saber que el deseo es insaciable y, por tanto, el placer imposible. De esta relación, no deduzco que la adicción sea la manifestación paradigmática del Deseo. Todo lo contrario. Platón utiliza los argumentos del placer negativo y del deseo insaciable para atemorizarnos: ¡Hay que iniciarse rápidamente en la filosofía si uno quiere salvarse del abismo! Ésa es su estrategia. La teoría platónica sobreestima y demoniza el deseo, hace de él un poder bestial e hiperbólico, comparable precisamente a esa variante extrema de la avidez que es la toxicomanía. En mi caso, me sirvo de Platón como de una lupa para mostrar, aumentado, el punto esencial de la intoxicación, a saber la alteración de la sexualidad, ese momento en que el apetito adquiere una fuerza tan excesiva que vuelve el placer inaccesible. Y, recíprocamente, proyecto la práctica de la adicción tóxica en la filosofía antigua del deseo para que, gracias a esta convergencia, se resalte la lógica de un pensamiento donde se entrelazan la mecánica de la repetición, la omnipotencia de la pulsión, la inadecuación del objeto, la imposibilidad del goce, en suma: la figura precristiana de la inconsistencia. Si Platón tenía razón, cualquier deseo funcionaría como una toxicomanía. Si la toxicomanía expresa la verdad del deseo humano, como lo pretende William Burroughs, entonces Platón sería nuestro filósofo más lúcido. Pero no es así. En su insospechada consonancia, Burroughs y Platón no han descubierto la naturaleza del deseo y del placer. Afortunadamente. Al armonizar este encuentro, en suma, no deseo negar por mi parte la especificidad de la adicción. Confío, por el contrario, en haber mostrado la exacerbación del vacío en uno y otro caso.

Resulta tentador barajar la idea de que las drogas serían el paradigma de todos los objetos que anhelamos o compramos. El psicoanálisis, sin embargo, y más concretamente Freud, nos disuade de ello. La centralización del no-displacer se conjuga aquí con una teoría del deseo no insaciable. La satisfacción es posible. Eso describe una temporalidad formada de alternancia entre movimientos pulsionales y goces apaciguadores. Por el contrario, el toxicómano vive el tiempo como si se instalara en una línea asintótica. Preso

como el neurótico en la indestructibilidad de su apetito, alcanza cada vez menos el estado que persigue. El psicoanálisis lacaniano hace de esta tensión impotente el modelo del Deseo, pero ya hemos visto que supone una separación con respecto al pensamiento freudiano.

Los toxicómanos están de acuerdo acerca de la naturaleza insaciable de su apetito. Lo saben porque es la lección que les enseña la droga: la necesidad de alcanzar el estado que ese objeto provoca no cesa jamás. Uno se droga para estar colgado, escribe William Burroughs. Introducirse en la heroína es un *full time job*, una ocupación a tiempo completo, afirma Mark Renton en *Trainspotting.* Ahora bien, este consenso nos procura el argumento más pertinente de la problematicidad de un deseo insaciable. Al margen de las razones morales o médicas, hay una consideración de orden filosófico: una necesidad que monopoliza el tiempo no es buena, porque el tiempo propio es la propia vida, y la propia vida es uno mismo. Si, además, se ve uno abocado a descubrir la indolencia, entonces se trata de algún malentendido. En la filosofía, el remedio aconsejado contra lo insaciable es el pensamiento, la conveniencia de comprometerse en un régimen distinto de preocupación. El psicoanálisis invita, en cambio, a someterse al principio de realidad: para gozar, hay que esforzarse. Tratar de seducir a los hombres, conquistar a las mujeres, ganar dinero, escribir un libro... Pasearse entre las personas y las cosas.

Una persona adicta nos lanza un desafío desconcertante, ya que nos insta a encontrar una buena razón para no cultivar ese hábito. ¿Por qué, en efecto, no ha de hacer de su vida la prosecución de esa voluptuosidad evidente y superlativa? A la panoplia de respuestas actuales—porque es autodestructivo, porque se pierde la propia libertad o el Deseo, porque es ilegal—, habría que añadir un argumento que tiene la ventaja de articularse en el propio discurso del aficionado a las drogas y de basarse sobre todo en el reconocimiento de su placer. No hay que amedrentarse ante el placer. Más valdría detenerse en él y mirarlo de cerca. Porque todo el problema, el único problema reside en su estructura negativa—que se revela a medida que los procesos contrarios se desarrollan.[12] En con-

12. Jean-Didier Vincent, *Casanova. La contagion du plaisir*, París: Éditions Odile Jacob, 1990, pp. 54-55.

tra del *calvinismo farmacológico* de quienes estigmatizan la búsqueda del bienestar en sí, cabe pensar que la voluptuosidad de los quitapesares sería completa si no fuera demasiado maravillosa para nosotros; tan maravillosa que nuestro cerebro se emplea a fondo para recibir la causa que la produce y se vuelve crónicamente deseador y ansioso; tan maravillosa que todo lo demás pierde su atractivo. Con los neurólogos, conviene decir ante todo que este goce desbordante es desproporcionado; con el psicoanálisis freudiano, recordar que esta desproporción se paga con la renuncia a cuanto distrae. La formulación freudiana del principio de realidad—que no es otra cosa sino un principio de placer para adultos—me parece la única manera leal de actuar con el deseo. Pero para eso hay que estar dispuesto a tomar partido por las cosas.

Si se considera que las pulsiones pueden advenir al goce, que una sucesión de deseos realizados, en su singularidad y variedad, no concuerda con el vacío de la insatisfacción, entonces la preferencia por unas voluptuosidades que no alteren el frágil equilibrio de los neurotransmisores y de los receptores y que proliferen en el mundo resulta deseable. Después de todo—y es justamente el después lo que importa—, el goce es mayor. Por esta razón, con sus amenazas—«tu cerebro será un huevo frito», «el pistón de la jeringuilla te pesará»—o sus recomendaciones tautológicas—*just say no*, 'simplemente, di no'—, las campañas publicitarias pretendidamente disuasorias carecen de eficacia. Olvidan con demasiada frecuencia los encantos de la vida.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

ESTA EDICIÓN DE
El placer y el mal: Filosofía de la droga,
DE GIULIA SISSA,
SE TERMINÓ DE ESTAMPAR
EN CAPELLADES (BARCELONA)
EL VEINTIOCHO DE DICIEMBRE
DE MIL NOVECIENTOS NOVENTA Y NUEVE.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

El placer y el mal – Giulia Sissa
Referencia: 2351

LTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

267 Massimo Mila
Breve historia de la música
268 Rosa María Gelpí y F. Julien-Łabruyère
Historia del crédito al consumo
269 José Luis Rodríguez Jiménez
¿Nuevos fascismos?
270 Norbert Bilbeny
Sócrates
271 Jean Chavaillon
La edad de oro de la humanidad
272 Norbert Elias
Mozart
273 Ágnes Heller y Ferenc Fehér
Políticas de la postmodernidad
274 Domingo Ródenas de Moya
Los espejos del novelista
275 Bertha M. Gutiérrez Rodilla
La ciencia empieza en la palabra
276 Keith Bradley
Esclavitud y sociedad en Roma
277 José A. Prades
Lo sagrado
278 Antonio Carreira
Gongoremas
279 Albert O. Hirschman
Las pasiones y los intereses
280 Ernest Belenguer
Fernando el Católico
281 Henri L. Wesseling
Divide y vencerás
282 Josep M. Fradera
Gobernar colonias
283 Jean-Pierre Changeux y Paul Ricœur
Lo que nos hace pensar
284 Christian Delacampagne
Historia de la filosofía en el siglo XX
285 Raymond Klibansky
El filósofo y la memoria del siglo
286 Paul Preston, ed.
La República asediada
287 Jordi Maluquer de Motes
España en la crisis de 1898
288 Roger Scruton
Filosofía para personas inteligentes
289 Iván de la Nuez, ed.
Paisajes después del Muro
290 Giulia Sissa
El placer y el mal

Historia, Ciencia, Sociedad

PENÍNSULA

¿Estamos hechos para gozar todo lo que somos capaces? Giulia Sissa se centra en la comprensión del deseo como provocador de la necesidad de buscar placer para examinar el uso de las drogas a lo largo de la historia del mundo occidental. Por un lado, la autora recurre a la filosofía antigua para examinar el placer de las drogas, y, por otro, interpreta los testimonios de autores como De Quincey, Burroughs o Freud como otras tantas variaciones de un gran tema filosófico: el deseo es insaciable, el placer es negativo. A partir de este doble movimiento (de la filosofía a la experiencia y de la vivencia a la reflexión), el estudio de Giulia Sissa se traduce en una historia rigurosa e innovadora del goce en Occidente. Un profundo bagaje intelectual y una sólida investigación erudita se conjugan, en estas páginas, con una exposición fluida y un lenguaje poético que hacen de su lectura un auténtico placer.

